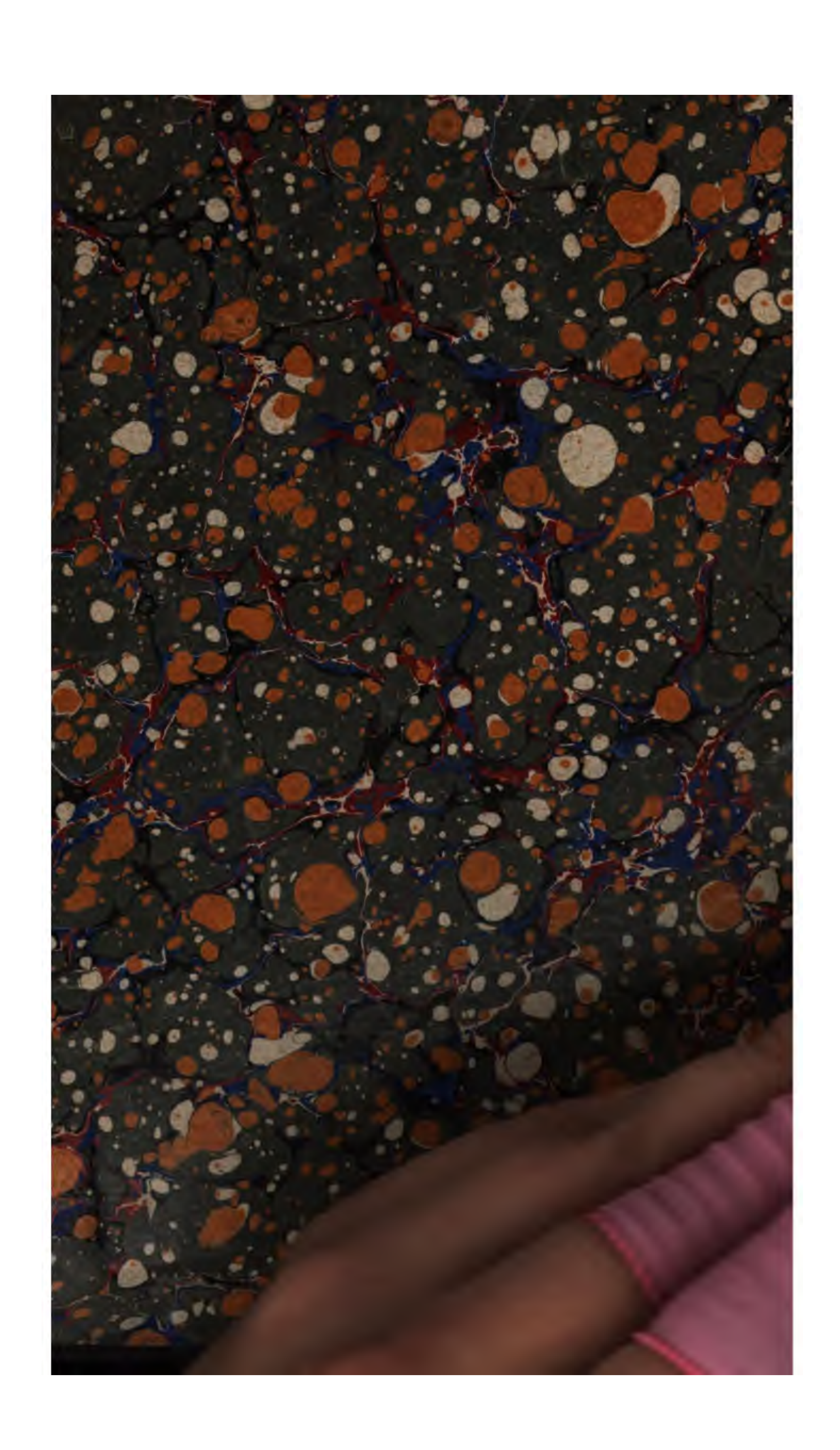
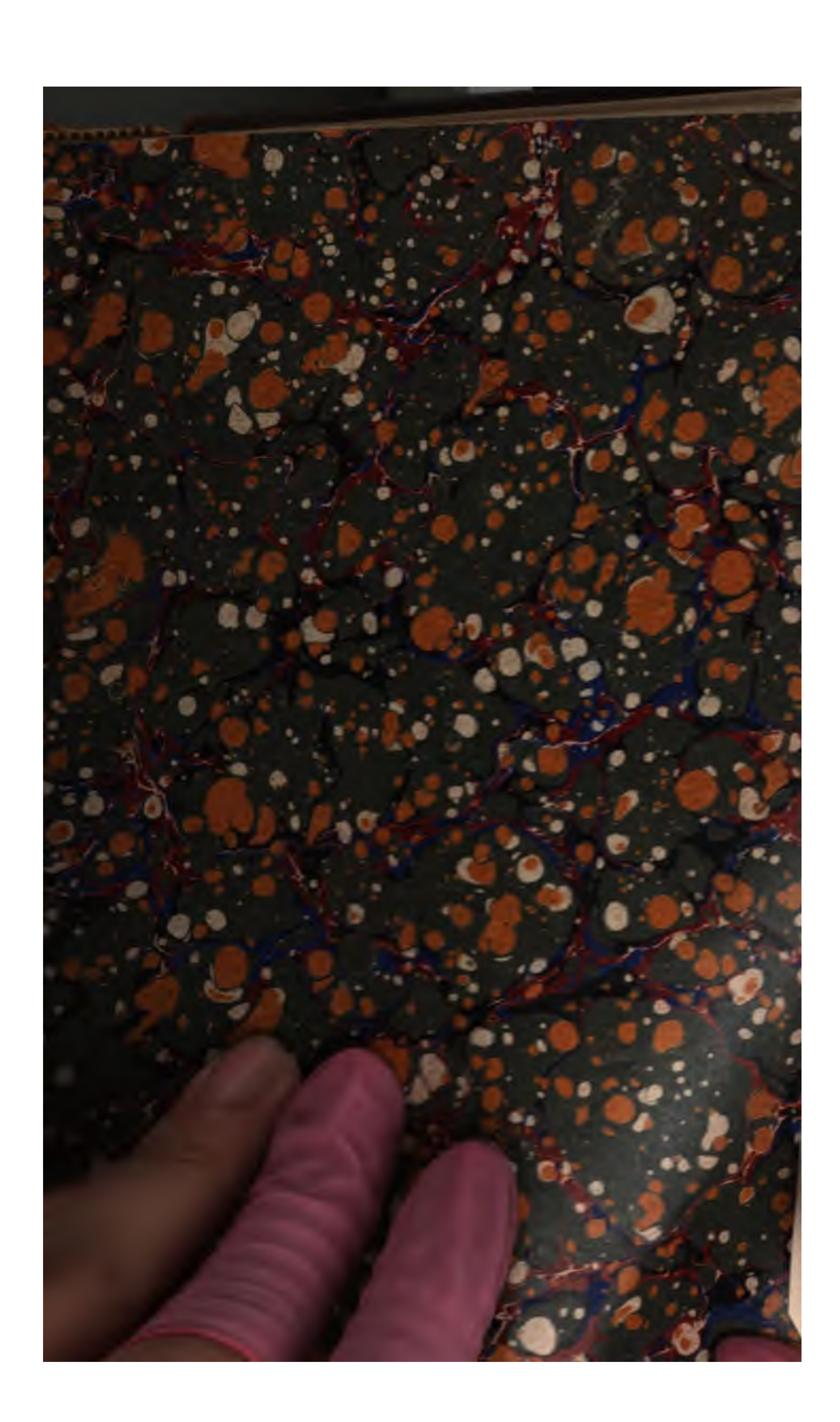














Ausgegeben den 15. April 1903.



ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER,

ORDENTL. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

XXIV. Band, 1. Heft.



GOTHA.

FRIEDRICH ANDREAS PERTHES

AKTIENGESELLSCHAFT.

1903.

Pro Jahrgang 4 Hefte à 4 Mark.

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

XXIV.



ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

HERAUSGEGEBEN

VON

D. THEODOR BRIEGER.

XXIV. Band.

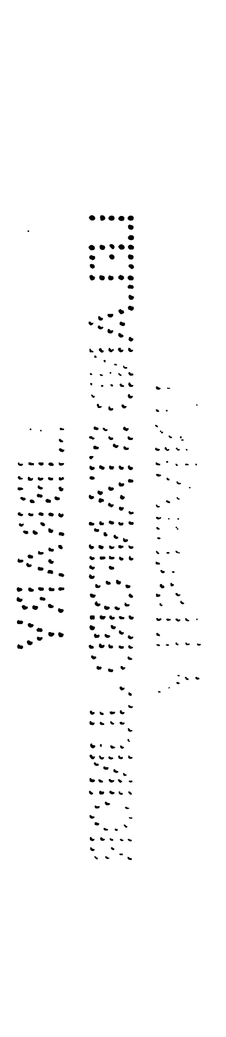


GOTHA.

FRIEDRICH ANDREAS PERTHES

AKTIENGESELLSCHAFT.

1903.


LIBRARY
LELAND STANFORD JUNIOR
UNIVERSITY

Inhalt.

Erstes Heft.

(Ausgegeben den 15. April 1903.)

Seite

Untersuchungen und Essays:

Analekten:

Zweites Heft.

(Ausgegeben den 15. Juni 1903.)

Seite

Untersuchungen und Essays:

Analekten:

Drittes Heft.

(Ausgegeben den 10. Oktober 1903.)

Untersuchungen und Essays:

Analekten:

Viertes Heft.

(Ausgegeben den 21. Dezember 1903.)

Seite

Untersuchungen und Essays:

Analekten:

Register:



Platonismus im deutschen Mittelalter.

Von

Kirchenrat D. Rocholl in Düsseldorf.

Nachdem Verfasser früher in diesen Blättern einmal über Platonismus der Renaissancezeit schrieb, so hat er jetzt Anlaſs, ein paar Jahrhunderte zurückzugreifen. Es gilt dem Platonismus des 12. Jahrhunderts.

Der Platonismus ist nun einmal, wie von Wilamowitz neulich in einer Gedächtnisrede auf Sauppe sagte, die „Zentralsonne Athens“. Und da er, wie wir gern mit A. Harnack hinzusetzen, „Offenbarungsphilosophie“ ist, so ist der Einfluſs auf die Wisssenchaft der Kirche ebenso begreiflich, als dieses, daſs Kirchen- und Dogmengeschichte häufig vom „Platonismus der Kirchenväter“ redeten. Es sind eben die Väter vorzugsweise der griechischen Kirche gemeint, die Väter alexandrinischer Richtung.

Aber dabei hat es nicht sein Bewenden. Wir müssen vielmehr hinzusetzen, daſs doch erst die neueren Forschungen völlig es dartaten, wie auch lange nach der Zeit der Basilius und Gregore von Nazianz und von Nyssa, sowie des Chrysostomus das Griechentum der Byzantiner den Platonismus pflegte und ihn auch ins Abendland sandte.

Das geschah eben nach der Auffassung, die Justin der Märtyrer kurz ausdrückt. Er sagte: „Die Lehrsätze Platos sind denen Christi nicht fremd, wenn auch nicht ähnlich. Denn alle (alten) Autoren konnten eine dunkle Ahnung von dem haben, was das keimhaft eingesenkte Wort bedeute“. Und diese Anschauung vererbte sich leicht.

„Alexandrien ist auch die Geburtsstätte der christlichen Theologie“, sagte Chr. Baur. Denken wir nur an Clemens. Das heifst, der Platonismus alexandrinischer Denkweise (erinnern wir uns nur des λογος σπερματικος) führte jene philosophischen Vorstellungskreise zu, welche für wissenschaftliche Substruktion der Dogmen verwendbar erschienen, und so zugleich zu Kanälen wurden, durch welche die Theologie ihren Inhalt der umgebenden Kulturwelt nun ihrerseits wieder zuführte und verständlich machte. Dieser Umstand, der durch Aufnahme griechischer Elemente in die Theologie ermöglichte Einflufs der Kirche auf die gräzisierte Mittelmeer-Kultur, ist oft nicht berücksichtigt worden.

Und wäre nun ein platonisierender Zug, der auch vom Rhomäerreich direkt nach dem Abendland und von Osten her hinüber zitterte, unmöglich? Warum sollen neue byzantinische Bauformen, Emailarbeiten und Gewebe nur direkt auf das Abendland gewirkt haben? Also dürfen wir uns nicht nur eines Psellos, sondern auch des Bischofs Italikos erinnern, dem Theodoros Prodromos, sein Zeitgenosse im Anfang des 12. Jahrhunderts, den Ehrentitel „Nacheiferer des Platon“ gab [1]. Und so gedenken wir der nie im griechischen Reich unterbrochenen Studien platonischer Philosophie.

Und auf der anderen Seite, im Westen, hatten wir den Eingang des Areopagiten in das fränkische Reich. Wir schweigen hier davon, dafs auch Juden und Araber Platonismus mitführten. Und „sofern die arabischen Aristoteliker auch neuplatonische Elemente in ihre Lehren aufgenommen hatten, berührten sie sich einigermafsen mit den christlichen Platonikern“ [2]. Diese kannten aber auch die Bewunderung, die Augustin dem Plato entgegengebracht. Und nun hatten sie den Interpreten des Areopagiten, Erigena, von dessen Platonismus zu reden wir nicht nötig haben werden. Nur möchten wir hier gleich erwähnen, „dafs Erigena die Menschwerdung als ein wesentliches und notwendiges Moment des

1) Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit. (1897), S. 463.

2) K. Werner, Wilhelms von Auvergne Verh. zu d. Platonikern des 12. Jahrh. (Wien 1873), S. 13.

ganzen kosmischen und theogonischen Prozesses darstellt“ [1]. Wir kommen darauf zurück.

Im Anfang des 12. Jahrhunderts nun finden wir zuerst und zumeist in Frankreich eine Gruppe von Theologen, welche auf diesen Vordersätzen den Dialektikern und Aristotelikern gegenüber fufst, „den vier Labyrinthen“ Frankreichs gegenüber, wie man sie dann bezeichnete.

Und wenn man, wie Hauck im dritten Bande seiner grofsen Arbeit, mit dieser Zeit, mit dem ersten Viertel des 12. Jahrhunderts also, sehr richtig eine „neue Epoche der deutschen Kirchengeschichte“ datiert, so würde man seine Aufmerksamkeit freilich nicht dieser Gruppe zuwenden müssen, wohl aber denen, die in Deutschland derselben entsprachen. Denn Kirchengeschichte soll Kirchengeschichte sein, kann aber die Dogmengeschichte völlig nirgends umgehen.

Jene Gruppe platonisierte. Es sind gelehrte Franzosen, Äbte, Kanoniker, Klostergeistliche. Eine Gruppe ist's, welche im Gegensatz gegen aristotelische Scholastik sich zum Platonismus mehr oder weniger deutlich hielt. Auch Überweg nennt sie: „Platonisierende und realistische Scholastiker des 12. Jahrhunderts“ [2]. Er rechnet dahin die Bernhard und Thierry von Chartres, Wilhelm von Conches, Walter von Montagne, Joh. von Salisbury, Alanus ab Insulis. Überweg zeigt auch ihren Platonismus. Eucken besprach Alanus neulich und die „Verbindung des christlichen Schöpfungsdogmas mit der platonischen Weltbildungslehre“ [3].

Aber nun die entsprechende deutsche hier in Frage kommende Gruppe. Denn die Dogmengeschichte führt uns nun einmal doch weiter. Sie führt folgerichtig nach Deutschland. Sie endet hier in einer ansehnlichen Reihe deutscher theologischer Schriftsteller, oder stellt sie den Franzosen zur Seite. Ist's auch Aufgabe der Dogmengeschichte also weiter zu gehen, so wird die Kirchengeschichte nicht daran vorübergehen können.

1) Stöckl, Gesch. d. Phil. d. M A. I, 110. 116.

2) Überweg, Grundr. d. Gesch. d. Philos. d. patrist. u. schol. Zeit (Berlin 1898), S. 199 ff.

3) Gött. gel. Anz. (1899), S. 198.

Jene rechnet nun die Rupert von Deutz, Honorius von Autun, Gerhoh und Arno von Reichersberg u. a. hierher. Sie nahmen dieselbe Stellung ein. Bernhard von Chartres war dort, wie Johann von Salisbury sagte: Perfectissimus inter Platonicos nostri seculi. Das waren sie alle, perfekt auch in dieser Gruppe, die sich mindestens von Autun aus vielleicht, gewiſs aber von Lüttich und vom Rhein bis tief über Regensburg nach Oberbayern erstreckt; sie richtet sich gegen das „novum Nestorianorum dogma, qui duce Mag. Gisleberto Christum dividunt in duos filios hominem et deum". So Gerhoh der Freund Ruperts, an Bischof Eberhard von Salzburg [1].

Das, was diese theologische Schule also dort wie hier auszeichnet, ist der Widerstand gegen groſse Dialektiker wie der Lombarde, Abälard und Gilbert, welche nominalistisch, mehr oder weniger hinsichtlich der Person Christi also nestorianisch redeten. Dieser Widerstand erhob sich zu einer positiven Verherrlichung des Menschensohnes in einer Weise, wie wir sie annähernd bei der griechischen Theologie finden.

Der Lombarde will die göttliche Natur des Herrn, die latria, zugestehen, der menschlichen nur die dulia. Diese Trennung der Naturen war der Anstoſs; Gilbert von Poitiers lehrte den Adoptianismus anstandslos. Selbst in Rom fand man Nestorianer.

Zu jener Gruppe nun neben Honorius, Gerhoh, also die Reichersberger, gehört, wie gesagt, der vielumstrittene Abt Rupert von Deutz. Bellarmin freute sich, daſs seine Werke vergessen lagen sine luce et honore in tenebris oblivionis [2]. Rudolf von St. Trond hatte dagegen in einem Brief an Rupert, den wir noch besitzen, dessen gesunde Lehre gerühmt [3]. Nun, Bellarmins Anstoſs braucht uns nicht zu beschäftigen. Rupert geht aber in dieser Gruppe geradezu voran. Gerhoh von Reichersberg beruft sich auf ihn, den er persönlich kennt, ausdrücklich. In seinem Contra duas haereses erzählt er, wie er sich mit Rupert über die Zweinaturenlehre und die Er-

1) Pez, Thes. Anecd. I, 216.
2) Bellarmin, De script. eccl. (Colon. 1657), p. 218.
3) Neues Archiv f. ä. d. Geschichtskunde (1892), S. 616.

höhung der menschlichen Natur ausgesprochen habe [1]. Rupert ist in dieser Hinsicht auch sein Gewährsmann, sowie er auch Honorius nahesteht, der streng wie Plato die Philosophie einteilt. (Vgl. meine Arbeit N. k. Ztschr 1897 S. 720 ff.)

In seiner grofsen „Kirchengeschichte Deutschlands", und zwar im vierten Bande, dessen erste Hälfte nun vorliegt, beachtet Prof. Hauck jene Gruppe, an deren Spitze Rupert von Deutz steht, unserer Überzeugung nach nicht genügend. Er verkennt ihren platonisierenden Charakter, indem er tadelt, dafs man Rupert platonisierend finde [2]. Damit ist der bisherigen Dogmengeschichte nicht Rechnung getragen. Und sie hatte doch ein Recht, gehört zu werden. Wir möchten darum zugleich auch versuchen, bei diesem Anlafs ergänzend hier zurechtzurücken, was als Bauteil einer kirchengeschichtlichen Arbeit uns aus Lot und Lage gerückt erscheint.

Ist Rupert von Deutz Platoniker, so gehört er, aber auch dann nur, in jenen Kreis. Und das möchte ich zur Anerkennung bringen. Platoniker aber ist er in der Tat.

Der ehemalige Wiener Professor Karl Werner, Autorität ersten Ranges für das Mittelalter, sagte: „Auch Rupert ist Platoniker und nicht ohne Kenntnisse über die griechische Philosophie vor und nach Plato" [3]. Und dies ist auch meine Meinung. Jos. Bach findet in Rupert „eine entschiedene Geistesverwandtschaft mit den griechischen Vätern" [4]. Verfasser dieses steht also mindestens nicht allein. Doch dies nur nebenbei.

Es ist in der Tat aber von vornherein nicht ersichtlich, dafs Rupert, welcher den Plato „unseren Plato" nennt, welcher den Lobredner Platos, Justin den Märtyrer, anführt — nicht vom Plato gelernt haben soll, nicht von jenem Platonismus, wie er auf dem Wege über Justin, Gregor von Nyssa, dem Areopagiten, Maximus Confessor und Erigena ins Abendland kam. Verfasser dieses hat übrigens auf S. 236 seiner Mono-

1) Pez, Thes. I, 244. 289.

2) Dafs Verf. in s. „Rupert von Deutz" dieses tut, wirft Prof. Hauck ihm S. 415 vor.

3) Allg. Österr. Lit.-Ztg. (1886), Nr. 12.

4) Dogmengesch. d. Mittelalters, Bd. II (Wien 1875), S. 243.

graphie über Rupert gezeigt, dafs in der Bibliothek des St. Lorenz-Klosters zu Lüttich, welchem Rupert entstammt, Werke Gregors von Nyssa waren. Dümmler hat in Brüssel das handschriftliche Verzeichnis jener Bibliothek gefunden.

Sehen wir aber näher zu. Womit sucht Hauck zu beweisen, dafs Rupert nicht Platoniker sei? Er sagt: „Von Platonismus könnte doch nur die Rede sein, wenn er in der Frage der Universalien sich an Plato gehalten hätte, aber dies Problem hat ihn überhaupt nicht beschäftigt, oder wenn sein Gottesbegriff durch den Gedanken: Gott das bestimmungslose Sein, beeinflufst wäre; aber das ist offenkundig nicht der Fall". S. 415. Gewifs ist das nicht der Fall. Und gewifs haben ihn beide Probleme „überhaupt nicht beschäftigt". Das war von einem der Kirche ergebenen Theologen wie Rupert aber auch gar nicht zu erwarten. Er war nicht Philosoph. Und darum ist der Mafsstab, den Hauck hier anlegt, überhaupt nicht der richtige. Er entscheidet nicht für die Frage, ob Rupert Platoniker war. Auch die platonische Weltseele läfst Rupert ja fallen, ebenso wie Wilhelm von Conches. Rupert erreicht dasselbe durch den heiligen Geist, der, wie er die physische Welt disponierte, so auch das Völkerchaos zu Christus hinleitet. Und durch das „bestimmungslose Sein" Plato's, Philo's und des Areopagiten haben sich selbst die griechischen Väter und selbst dort nicht bestimmen lassen, wo sie auf die Terminologie eingingen, wie Thomasius zeigte [1].

Übrigens war Rupert eine durchaus selbständige Natur. Er trat seinen Gegnern, wie man weifs, überall deutlich entgegen [2]. Durch sie würde er sich schwerlich vom „bestimmungslosen Sein" haben zurückhalten lassen, hätte er Neigung dafür besessen. Aber er war, wie gesagt, praktischer Theologe, nicht Philosoph. Und wenn Hauck sich für Rupert auf Augustin bezieht, so haben wir auch dagegen nichts. Den Gang der Bewegung, die von Alexandrien ausging, ver-

1) Thomasius, Christi Person u. W. I, 25.

2) Wie dieses ja schon Jaffé zeigte Monum. Germ. XII, 626. Ausz. in Anm.

teilt Windelband so, daſs sie sich „einerseits in die christliche Glaubenswissenschaft, andererseits in den Neuplatonismus" ergoſs [1]. Der Neuplatonismus schickte, wenn auch in sich versandend, „durch zahllose Kanäle seine Gedanken in die orthodoxe, wie in die heterodoxe Entwickelung des christlichen Denkens nach Origenes". Ihre Vereinigung finden dann beide Gedankenmassen in Augustin [2]. Origenes war Platoniker [3]. In ihm wurzelt tiefer, als Basilius und Gregor von Nazianz, in seiner Gesamtanschauung: Gregor von Nyssa. Er „verehrte Plato und sprach geringschätzig über Aristoteles" [4]. Wenn nun Hauck bei Rupert „einen augustinischen Gedanken" findet, so beweist dies also nicht für ihn. Denn es ist so, daſs Augustin mehr als einen Gedanken der Platoniker hat. Übrigens müſste Rupert kein Abendländer gewesen sein, wollte er die Anregungen ablehnen, welche hier Augustin und sein Gottesstaat immer gaben.

Also jener Maſsstab reicht nicht aus. Platonisches Denken wird eben nicht nur nach ihm bestimmt. Es kommt noch anderes in Betracht. Es beachtete wohl Hauck nicht, daſs die Mitte gerade der Theologie Ruperts das, wodurch er unter uns überhaupt bekannt, der Menschensohn, die Christologie also ist. Und hier eben zeigt es sich, daſs Rupert „vom Platonismus und den Griechen" — ein Ausdruck, welchen Hauck tadelt, allerdings — „tief erfaſst war".

Die Menschheit, dem Tode hingegeben, ist demnach ein groſser Kranker, ein Leib. Der einzelne Mensch ist Mikrokosmos. Auf dem Schema von Mikro- und Makrokosmos ruht echt platonisch die Christologie dieser Gruppe. Auf dem platonischen Gedanken, daſs der Mensch nach seinem Leib schon ein Auszug aus der gesamten kosmischen Welt ist, von ihr gespeist auf sie zurückwirkend, — auf diesem physiologisch begründeten Gedanken ruht überhaupt auch Ruperts ganze Christologie. So erscheint nun zuerst der einzelne, dann die

1) Windelband (bei Müller, Klass. Altert.-Wiss.), Gesch. d. a. Philos. (München 1894), S. 228.

2) Hase, Kirchengesch. (1886), S. 93.

3) Kurz, Kirchengesch. (1885), S. 219.

4) Huber, Philos. d. Kirchenväter (1859), S. 186.

Menschheit, in ihrer Mitte die aus Wasser und Blut geborene Kirche, und endlich der ganze Kosmos als grofse, aus ihrem Verfall emporzuhebende Einheit. Diese Wiederbringung geschieht in einem umfassenden, im göttlichen Verstande zugleich mit der Idee der zweiten trinitaren Hypostase, also des Gottmenschen, ewig vorhergesehenen und konzipierten Prozefs der Restitution. Die Menschwerdung geschieht dieser Gruppe, und auch Rupert, nicht nur, um die eingetretene Sünde zu beseitigen. Christus würde Mensch geworden sein, auch wenn die Sünde die Spannung zwischen Gott und Mensch nicht veranlafst, diese Kluft also nicht geöffnet hätte. Die Menschwerdung mufste als Abschlufs der Schöpfung jedenfalls die Weltvollendung herbeiführen. Es galt, die äufsersten Enden des Geschaffenen nicht nur auf Gott und zu Gott zurückzuführen, das in die Weite Strebende zu binden, sondern es galt, es der göttlichen Herrlichkeit teilhaft zu machen, also die Schöpfung zu vollenden. — Man wird hier schon an die drei konzentrischen Kreise: Natur, Menschheit, Kirche erinnert, wie sie Origenes hat. Aus dem engsten, dem letzten jener Kreise, die um den Menschensohn gelegt erscheinen, der Kirche also, mufs auch der erste verklärt werden, die ganze Naturwelt.

Für Konstruktion dieses grofsen Elevationsprozesses war aber Vorbedingung die richtige Ansicht von der Person des Erlösers. Der ganzen Gruppe demnach kommt es, wie dem Abt Rupert, darauf an, der Trennung der Naturen im Menschensohn entgegenzutreten. Man hatte wirklich, wie der Adoptianismus, in Christo zwei Subjekte unterschieden, zwei ziemlich selbständige Existenzen, zwei Söhne Gottes also. Und jede der für sich seienden Existenzen hatte man mit den besonderen, ihr eignenden Prädikaten und Proprietäten ausgestattet. Man hatte einen eigentlichen Sohn, das ewige Wort, und daneben einen nur durch Adoption mit dem eigentlichen aus Gnade nur verbundenen uneigentlichen. Hier war also die eine Existenz, die menschliche Natur, weil nicht in die göttliche dynamisch hineingenommen und von ihr durchdrungen und in höhere Existenzform emporgehoben, gar nicht in der Lage, die

Menschheit auch wirklich ihrer Leiblichkeit nach, und so auch endlich die gesamte Naturwelt, emporzuheben.

So war die Vorbedingung, wiederholen wir, die richtige Bestimmung des Wesens des Erlösers. Nicht wie die antiochenische Schule, und nicht wie Nestorius, nicht wie Adoptianismus und Subordinatianismus, nicht wie die französischen Zeitgenossen, die Dialektiker also, galt es, die Person des Erlösers und das gegenseitige Verhältnis ihrer Naturen zu bestimmen. Es galt auf die griechischen Väter der alexandrinischen Richtung zurückzugreifen, um eine wirklich reale, wesenhafte Natureneinheit im Gottmenschen zu haben. Ja, Rupert sagt, an die Gegner gewendet, von diesen:

„Si hominis (in Christo) in Deum jam glorificati arbitrantur non eandem gloriam, omnipotentiam, omnisapientiam, omnimajestatem, quae est patris altissimi, timendum sine dubio est, ne regno ipsius depellantur“ [1].

Es soll also die menschliche Natur die Eigenschaften der göttlichen völlig besitzen.

Der Nyssener spricht ähnlich von der Mischung der göttlichen Natur mit der angenommenen menschlichen. Was der eingeborene Gott „von der unteren Natur in sich aufgenommen hat, ist in das Göttliche und Unsterbliche verwandelt worden.“ Er spricht von einer *ἀνάκρασις* und vom *μεταποιηθῆναι*. Die vergängliche menschliche Natur ist zur Teilnahme an der Macht der Gottheit erhoben worden, wie der Tropfen Essig, ins Meer gegossen, seine Eigentümlichkeit verliert [2]. — Wenn die menschliche Natur die Eigenschaften der göttlichen wirklich besitzt, so kann diese Natureneinheit bewirken, daſs auch der Leib Christi verherrlicht wird. „Die Herrlichkeit kommt hinzu; die Natur hört nicht auf, aber die Passibilität ist hinweggenommen, die Impassibilität hinzugekommen, als sterbliche geht die Natur unter, dem Fleische ist die Ewigkeit erworben.“ So Rupert schon in dem De div. officiis lib. IV

1) Pez, Thes. I, 241.

2) Das Nähere: Thomasius, Dogmengesch. ed. Bonwetsch I (1886), S. 327.

c. 8. Und so kann er denn sagen: „Das Fleisch Christi, welches vor dem Leiden nur das Fleisch des Sohnes Gottes war, ist durch das Leiden so gewachsen, so geweitet, dafs es die ganze Welt erfüllt hat, so dafs es erreicht, dafs alle Auserwählten, welche vom Anfang der Welt waren, oder welche sein werden bis zur letzten Auswahl am Weltende hier, durch die neue Besprengung dieses Sakraments in die eine Kirche, also mit Gott und Mensch auf ewig verbunden werden." lib. II c. 11. So die Wirkung, welche auch vom Altarsakrament auf die Leiber der Empfänger und endlich auf den Kosmos ausgeht.

Erst eine Auffassung des Gottmenschen also, nach welcher er, als Person in die Geschichte eintretend, nicht blofs ethisch die Mitte ist, vermag demselben in seiner Bedeutung auch als wirklicher Mensch die universale Höhe der Stellung zu sichern. Er wird demnach nicht nur als ethische und religiöse, er wird auch als physische Mitte verstanden werden müssen. Dann erst ist er in seiner vollen Bedeutung begriffen. Denn er ist nun auch wie metaphysische, so kosmische Mitte. Als solche hat diese Mitte nicht nur die ethische Rehabilitation der Menschheit, sondern auch die physische des Universums zu ihrer Aufgabe. Und damit sogar die Weltvollendung, für welche die zweite trinitare Hypostase jedenfalls erscheinen mufste. Denn was im ersten Menschen als Herrlichkeit nur im Ansatz, nur auf erster Stufe erscheint, dies wird im Abschlufs der Universalgeschichte im höchsten Mafse also durchgeführt sich erweisen.

Ohne die durchgeführte Naturengemeinschaft würde das Haupt, der Sohn, nicht durch sein nun lebendig machendes Fleisch den Leib auch, die Kirche, und endlich das Universum nach ihrer Naturseite durch die Sakramente erreichen, verklären, emporführen können. Darum eben sind die Naturen nicht durch die Person nur verbunden. Nicht also, wie durch einen Punkt zwei Linien verbunden sind, indem sie sich in diesem Punkt schneiden, sonst aber aufsereinander liegen. Nein, auch die Naturen selbst sind, einander durchdringend, nun vereint. Sie sind nicht mehr singuläre

Existenzen. Dem Logos ist seine menschliche Natur, welche ja Mikrokosmos, und nun durch ihn vergöttlicht ist, die Handhabe, um vom Haupt aus in hoher Anakephaläose alles in sich zusammenfassend zu vollenden.

Da haben wir also das Schema: Ursprüngliche Einheit, Auseinandergehen in Vielheit, Zurücknahme in die Einheit.

Hören wir nun einmal Gregor von Nyssa. „Da nun der Rückkehr aus dem Tode unsere ganze Natur teilhaftig werden sollte, so hat er (Christus) sich, indem er dem Daliegenden gleichsam die Hand reichte und sich darum zu unserem Leichnam niederbückte, dem Tode insoweit genähert, dafs er die Sterblichkeit kostete und der Natur durch seinen eigenen Leib den Anfang zur Auferstehung gab. Denn da das die Gottheit beherbergende Fleisch, welches in der Auferstehung mit Gott zugleich erhöht wurde, nirgends anders her war, als aus der Masse, wovon wir sind, so geht, gleichwie bei unserem Körper die Tätigkeit von einem der Sinneswerkzeuge die Empfindung auf das mit dem einzelnen Teile verknüpfte Ganze überführt, — ebenso die Auferstehung des Teiles, wie wenn die ganze Natur nur e i n lebendes Wesen wäre, auf das Ganze über, indem sie sich infolge des starken Zusammenhanges und der Verbindung der Natur von dem Teile auf das Ganze fortpflanzt." Das ist die naturhafte Betrachtung des Vorganges der Erlösung, die, auf die Sakramente gestützt, auch bei Rupert vorwiegt. Die Menschheit ist für Gregor eine gemeinsame Masse. Aus ihr ist die menschliche Natur des Logos genommen. Sie wird von Gregor als solche mit der göttlichen vereint, von ihr durchdrungen gedacht, dafs durch sie nun als Hebel die ganze Masse vom Haupt aus also emporgehoben werden kann, welches diese Natur angenommen hat.

So die Beweisführung aus dem *φύραμα*. Nun — sagt Gregor — ist aber „der am Kreuz Ausgestreckte derjenige, welcher das All in sich verknüpft (*συναρμόζων*) und die verschiedenen Naturen der Dinge durch sich zu einem geordneten Ganzen vereinigt." Das tut der Logos, indem er als Haupt die Menschheit annimmt, sich zu ihrer Mitte

macht, sie in die Harmonie mit sich und in das göttliche Leben erhöht.

Man sieht, dafs diese naturhafte Betrachtung nicht eine Seite der Sache, sondern die ganze erklären will. Dann tritt die Seite freilich leicht zurück, nach welcher der Mensch freies Personenleben ist. Es tritt dann aber auch bei dieser Auffassung die Bedeutung des Bösen und der Sünde zurück. Das ist völlig selbstverständlich. Nicht nur Gregor von Nyssa trägt die Ansicht von der negativen Natur und beschränkten Macht des Bösen vor. Sie liegt der Theologie aller Alexandriner nahe, allen platonisierenden Vätern. Rupert aber teilt diese Ansicht vollkommen. Das Böse kann nach ihm Gott weder tun, noch wollen. Daraus folgt ihm, dafs das Böse eigentlich ein Nichts ist, da der es nicht tun kann, der nichts nicht tun kann. Malum igitur nihil est, cum id facere ille non possit, qui nihil non potest [1]. Das Böse ist demnach nur Mangel. Hier tritt Rupert gegen Augustin auch auf Erigenas Seite [2]. Ist das Böse nur Mangel, so ist die Erlösung genau genommen nur Weltvollendung, diese als eine Art physikalisch-dynamischen Prozesses genommen.

Wir bitten hier zweierlei zu beachten, worauf Harnack mit Recht aufmerksam macht: „Der Logosbegriff, den Athanasius als theistich kosmischen abgetan hat, rückte wieder in den Vordergrund, und Logos und Kosmos stehen sich (bei den Kappadoziern) doch näher. — Das Geistige auf Erden ist schliefslich nicht nur Geschöpf Gottes, sondern (wenigstens bei Gregor v. Nyssa) Natur.“ Wir finden diesen Realismus deutlich bei Rupert.

Und hierzu nehme man, — was für den Neuplatonismus, zugleich aber auch für den Platonismus überhaupt aufserordentlich wichtig ist — er ist „nicht als neue Religion ein entscheidender Faktor in der Geschichte geworden, sondern als Stimmung“ [3].

1) De volunt. dei, cap. 11.

2) Seine Bedeutung: Kaulich, Gesch. d. scholast. Phil. I, S. 25.

3) A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. II (1894), S. 255 f. und I (1886), S. 668.

Charakteristisch für den Platonismus ist immer das Hervortreten, so sagten wir, der Anschauung von Mikro- und Makrokosmos, für Anthropologie, Kosmologie und das Verhältnis beider Gröfsen. Sie sind in einer Art magischer Einwirkung aufeinander bezogen. Kennzeichnend für den Neuplatonismus ist ebenso, wie wir sahen, der Gedanke des Hervorgangs des Vielen aus dem Einen und die Rückkehr dieser Vielheit in die Einheit [1].

Also auch bei Rupert eine Art theogonischen Prozesses. Alles nach ewigem Plan. Also kommt Christus nicht der Sünde wegen in die Welt. Oder hätte etwa wegen ihres Eintritts Gott einen neuen Plan fassen müssen?

„Nein", sagt Rupert, „dann wäre er veränderlich. Auch Satan hat dazu ihn nicht zwingen können." So Rupert im Johannes-Kommentar. Der Sohn wird Mensch, da im ersten „Wort" der h. Schrift schon liegt, dafs alles in ihm für ihn geschaffen ist. So ist Er, welcher Wurzel des Universums ist, auch der Gipfel, in dem die ausgebreitete Vielheit der ganzen Himmel und Erde umspannenden Heilsgeschichte in Einheit münden und zur Weltvollendung sich abschliefsen mufs. So mufs der Sohn das ganze System des Erschaffenen, in sich es rekapitulierend, in und zu sich zurücknehmen, vollenden und so abschliefsen. So war die Menschwerdung überhaupt für die Weltvollendung nötig. Genau genommen war sie für die Ergänzung der zweiten trinitaren Hypostase nötig, in dem ideell der Weltgedanke ewig ruhte. Dann war aber die Menschwerdung Spitze des theogonischen Prozesses, indem der Sohn die aus ihm herausgesetzte Vielheit als sein Komplement zu seiner eigenen Vollendung in sich zurückführt.

Wir haben also gar nichts dagegen, wenn man sagen will, Gregor von Nyssa sei von neuplatonischen Ideeen beeinflufst [2]. Gewifs, wir haben ja anzunehmen, dafs der Neuplatonimus den meisten zugänglicher als Plato selbst war. Wir wollten nur diese antidialektische platonisierende

1) Zeller, Philos. d. Gr., Bd. III, S. 923.

2) Vollert, Die Lehre Gregors von Nyssa u. s. w. (Leipzig 1897), S. 50—52.

Strömung im Deutschland des zwölften Jahrhunderts zu zeichnen versuchen. Und wir möchten nur betonen, daſs jener Prozeſs als theogonischer dieses im Grund bedeutet, daſs die erste trinitare Hypostase in der zweiten sich entfaltet, in die Fülle der ideell in ihr liegenden Möglichkeiten sich real auseinanderlegt, um sich so mit Hilfe der dritten, welche zum Sohn führt, zu ideal-realer Herrlichkeit, also erhöht und bereichert in sich zurückzunehmen, so daſs nun erst die trinitare Bewegung in sich zum Abschluſs gekommen ist. Dies will Rupert nicht. Auch seine Gruppe will das nicht. Aber folgerichtig würde man dahin sich gedrängt finden. Wiederholen wir nun.

Dieser Gedanke einer notwendigen Menschwerdung nun ist derjenige, welcher auch Rupert auszeichnet. Er ist das ihm Eigentümliche. Er ist Mittelpunkt seiner Theologie. Es ist der Gedanke, der auch früher, denken wir nur an Wessel, und auch neuerdings die Aufmerksamkeit der Theologen, wie Dorner, Liebner, Martensen, J. P. Lange auf Rupert gerichtet hat [1]. Und dieser Gedanke entstammt eben den griechischen Vätern, und entstammt somit und soweit dem Platonismus, als dieser Mittel darreichte, die Aussagen der h. Schrift in einer groſsen Totalanschauung den Zeitgenossen anschaulich zu machen, in welcher die Menschwerdung ihren kosmischen Umkreis erhält, also Mitte eines universalen Systems wird.

Es wäre angenehm, wenn es gelungen wäre, nicht nur Hauck zu überzeugen, sondern zugleich für die Geschichte des Platonismus im 12. Jahrhundert einen kleinen Beitrag hier gegeben zu haben. In Rupert aber glauben wir, wie wir wiederholen, zugleich die ganze Gruppe gezeichnet zu haben, welche im 12. Jahrhundert innerhalb der deutschen Kirche auf platonischen Anschauungen theologisch arbeitete.

---

1) Dorner, Entwickelungsgesch. d. Lehre von d. Person Christi. Bd. II, S. 389. 396. 437.

Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters[1].

Von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

III[1].

Alexander Halesius. Bonaventura. Albertus Magnus. Thomas Aquinas.

(Schlufs.)

In bezug auf die Frage nach der Verbindung, die etwa zwischen den Momenten der meritorisch-satisfaktorischen Tätigkeit Christi und den Momenten der Heilsgüter besteht, ist nur noch wenig nachzutragen, nachdem das innere Verhältnis der letzteren früher besprochen ist. Es hat sich gezeigt, dafs auch die Erlösung von der Gewalt des Teufels und die Versöhnung mit Gott sich auf die beiden Momente der Aufhebung der culpa und des reatus poenae aeternae, mediae, temporalis zurückführen, von denen wieder das zweite sich nur zum Teil auf das erste zurückführen läfst. Es ist also die Frage, inwiefern hat Christi Tun Gott dazu bestimmt, Sündern wieder Gnade einzuflöfsen und sie dadurch von der culpa zu befreien, und inwiefern dazu, den reatus aufzuheben. Es liegt nahe die positive Wirkung, um die es sich im ersten Falle handelt, auf Christi Tun als Verdienst zurückzuführen und die zweite auf dasselbe, wie es satisfaktorisch ist. Diese Distinktion finden wir in der

1) Siehe Bd. XXII, S. 378; XXIII, S. 35. 191. 321. Der vierte und letzte Abschnitt (Scotus und Biel) erscheint im nächsten Hefte.

Tat bei Alexander [1]. Aber er hat sie keineswegs stets festgehalten. Wo er zuerst die Frage aufwirft, inwiefern, qualiter, Christus universaliter die deletio culpae und die remissio poenae aeternae wie temporalis verdient, führt er im Anschlufs an Anselm auch die deletio culpae auf den als Satisfaktion aufgefafsten Tod Christi zurück [2]. — Bonaventura hat, wo er davon handelt, dafs Christus als das Haupt in seine Glieder Sinn und Bewegung der Gnade einflöfst per modum praeparantis aut merentis, diese ganze Kategorie durch die Satisfaktion ausgefüllt [3], die Verleihung der Gnade also als Folge der Aufhebung des Strafurteils dargestellt. An der eigentlichen sedes doctrinae begründet er die remissio peccatorum oder justificatio auf das meritum interveniens der Passion [4], und die Tilgung des chirographum culpae d. h. des ex culpa nostra tamquam ex merito et ex divina sententia tamquam ex decreto erwachsenden reatus auf ihre satisfaktorische Kraft [5]. Aber er hat doch wieder Sätze, die zeigen, dafs er auch die Tilgung der culpa von der Passion als Satisfaktion abhängig macht, wie das ja durch den neutestamentlichen Sprachgebrauch nahe gelegt ist, wenn dieser die Sündenvergebung auf die Sühnopferqualität des Todes Christi begründet [6]. Die Be-

1) q 18 m 1: Est passio causa meritoria deletionis maculae quia meruit nobis gratiam et omne illud quo deletur peccatum. Unde Rom. 8, 32. Et est etiam causa satisfactoria reatus poenae sec. Jes. 5, 34. Und zwar tut die Passion dies beides in ipsa rei natura.

2) q 16 m 4 a 2 § 1: putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum quod debetur pro peccatis mundi.

3) D 13 a 2 q 1: si per modum praeparantis, sic est ipsius Christi ratione humanae naturae, in qua passus est propter nos et patiendo satisfecit et removit inimicitias et disposuit ad suscipiendam gratiam perfectam.

4) 19 a 1 q 1 vgl. ad 3: etsi gratia a solo Deo habeat infundi, nihilo minus tamen Christus per suam passionem potuit eam nobis promereri, et sic dicimur a passione justificari.

5) ib. q 2 ad 5: nec in illius deletione factum est aliquod praejudicium divinae justitiae, sed potius satisfactum est ei per beneficium misericordiae Redemtoris.

6) ib. q 1 ad 5 begründet die justificatio darauf, dafs nach Röm. 3, 25 Gott Christum als propitiator durch den Glauben an sein Blut

zeichnung der Passion, sofern sie die Aufhebung der macula oder die gratiae infusio begründet, als meritum interveniens steht dem nicht entgegen, da meritum der Allgemeinbegriff ist, den B. sogar anwendet, wo es sich um die Öffnung der Himmelstür auf Grund der Satisfaktion Christi handelt [1], und das Prädikat interveniens deutet vielleicht darauf hin, daſs ein meritum satisfactionis gemeint ist. Damit würde es übereinstimmen, daſs er die Befreiung von der ewigen Strafe durch die von der culpa vermittelt sein läſst, dagegen die von der media, der carentia visionis Dei, direkt durch die Passion als Satisfaktion [2].

Albert unterscheidet an dem Einflöſsen der Gnade, was Christus nach seiner menschlichen Natur übt, das Meritorische, wonach er uns den Einfluſs der Gnade verdient, und das Redemtorische oder Satisfaktorische, wonach er das Hindernis wegräumt, welches diesem in uns Einflieſsen im Wege steht, die Schuld Adams [3]. An einer anderen Stelle aber sagt er, nachdem einmal der Einfluſs der Gnade in die Seele, der unmittelbar durch die Verbindung der menschlichen Seele mit Gott erfolgte, durch

hingestellt. q 2: Quoniam Christus per passionem suam non solum impetravit nobis remissionem culpae quantum ad maculam sed etiam quantum ad reatum, hinc est, quod dicit Apostolus et Augustinus quod Christus per passionem suam delevit chirographa culparum. Q 4 Fund. 4 bringt B. dafür, daſs durch Christi Passion Erlaſs der Strafe stattfindet, folgendes Argument bei: tolerantia poenae plus ordinatur ad relaxationem poenae quam ad deletionem culpae; si ergo per passionem Christi fit justificatio, ut supra ostensum est, multo fortius fit poenarum relaxatio. B. sagt hier also, daſs die Passion als Erdulden von Strafe, also als Satisfaktion, obwohl sie ihrem Wesen nach eigentlich eher Ursache des Straferlasses wie der Schuldtilgung sei, doch den letzteren Erfolg habe.

1) 18 a 2 q 3: per suam satisfactionem meruit nobis paradisi caelestis apertionem.

2) 19 a 1 q 4: a poena aeterna nos liberat (passio Christ) liberando a culpa. Dum enim per passionem Christi nobis gratia impetratur, per quam culpa dimittitur, nobis debitum poenae aeternae relaxatur.

3) 13 a 3: influit meritorie, quia meretur nobis influxum gratiae, et mediatoris modo sive redemtoris, quia tollit obstaculum influxus in nos, quod obstaculum est debitum Adae quod solvit.

die Sünde unterbrochen gewesen, habe er nicht mehr auf diese Weise stattfinden können, sondern nur durch ein meritum satisfactionis [1]. Erscheint hier die Satisfaktion Christi als der Grund auch für die positive Verleihung der Gnade, so spricht er 19 a 2 selbst seine Empfindung aus, dafs hierin eine Schwierigkeit liegt. In der Erörterung des vom Lombarden aufgenommenen Satzes Augustins, dafs Christus durch sein eines Opfer alle culpa zerstört, begegnet er dem Einwand (2), dafs die poena satisfaciens gegen die Strafe, nicht gegen die culpa geordnet sei, also auch Christus durch die poena passionis oder sein Opfer wohl alle Strafe, nicht aber alle culpa getilgt haben könne. Dafs er dadurch das letztere getan, steht ihm freilich fest auf Grund der Schriftstellen, die die Vergebung der Sünden an das Blut oder das Opfer Christi knüpfen (19 a 1). Aber er gesteht doch zu, dafs die Aktion der Passion sich zunächst gegen den reatus poenae aeternae richtet, und löst dann die Schwierigkeit, indem er sagt, dafs der reatus nicht lösbar sei, wenn nicht die macula und die culpa aufgehoben sei; das bewirke die Passion, indem von ihr aus Gnade zuflieſse, die direkt gegen die culpa und in Konsequenz davon gegen die macula und den reatus wirke [2]. Da ist doch der Gedanke, dafs die Satisfaktion Christi Gott, indem zur Aufhebung des Verdammungsdekretes, auch zugleich zu der Einflöfsung der Gnade bestimmt, ohne die die Aufhebung der Strafe nicht wirksam werden kann. Ähnlich mag es sich Bonaventura vorgestellt haben. Denn wenn bei Gott der Wille, den reatus aufzuheben, das erste, der Gnade einzuflöfsen das zweite ist, so kehrt sich in der Ausführung am Subjekt die Sache um: zuerst wird die Gnade eingeflöfst und damit culpa und macula getilgt, und damit die Befreiung vom reatus der ewigen Strafe vollzogen. Albert ist der einzige, der eine Empfindung für

1) 20 a 7 ad 4.

2) Bene concedo, quod passio Christi sufficienter delet culpam; sed tamen actio passionis in culpam incepit ex parte reatus poenae aeternae, sicut probat objectio. Sed quia non est solubilis reatus, nisi solvatur macula et culpa, ideo posterius vis passionis agit in culpam et maculam:

die Schwierigkeit zeigt, daſs die Vergebung der Sünde d. h. die Verleihung der Gnade an eine Handlung Christi geknüpft ist, die auf die Aufhebung der Strafe zielt [1].

Bei Thomas erweckte die Erörterung des verdienstlichen Charakters der Passion die Erwartung, daſs er sie unter dem Gesichtspunkt der Satisfaktion als die bloſse Beseitigung des Hindernisses ansehen werde, welches Christi frühere Verdienste für unser Heil nicht wirksam werden lasse. Aber diese kommen in der Summa gar nicht vor und werden im Sentenzenkommentar lediglich auf die Offenbarung seines Namens an uns, also auf die Begründung der unvollkommenen Disposition für den Empfang der Gnade bezogen. Den letzteren aber oder die Vergebung der Sünden, die Befreiung von ihnen, die Tilgung derselben führt er in diesem auf die Satisfaktion, in jener auf den modus redemtionis zurück, der dasselbe bedeutet [2], und für den der hinzugefügte modus efficientiae nur die erforderliche unendliche Kraft begründet. Also hat ihm der Gedanke des Verdienstes neben dem der Satisfaktion an dem entscheidenden Punkte, wo es sich um die Tilgung der culpa durch die Einwirkung der Gnade handelt, keine eigene Bedeutung. Das bestätigt sich durch seine Aussagen über die Art, wie wir durch Christi Passion von der Strafe befreit sind. Daſs diese Wirkung auf die satisfaktorische Kraft der Passion zurückgeht, versteht sich von selbst und wird ausdrücklich ausgesprochen. Aber auch in diesem Zusammenhange wird die Aufhebung der culpa durch die

---

sed hoc habet passio, in quantum in ipsa affluit nobis gratia ab ipso patiente: quia directe est operari contra culpam et per consequens contra maculam et contra reatum. Vgl. 19 a 1: meruit nobis solutionem a peccato quam sequitur justificatio. ad 5: mors Christi causa est (justificationis) per modum oblationis sacrificii meritorii.

1) Vgl. in dieser Zeitschrift 1901 S. 387. 388.

2) *In sent.* III 19 a 1: satisfaciendo pro tota natura sufficienter meruit peccatorum remissionem. S III q 49 a 1: Passio Christi causa fuit remissionis peccatorum inquantum ... per eam redemti sumus et ut ea fuit divinitatis instrumentum quo peccata omnia expulsa sunt, vgl. 46 a 1: Christum pati ... necessarium ... et expediens fuit, ut sibi et nobis promereretur vitam aeternam pro nobis patri satisfaciens.

Mitteilung der Gnade von der letzteren hergeleitet. In sent III 19 a 3 unterscheidet er die ewige Strafe, die der Erbsünde, von der, welche der aktuellen Todsünde gebührte, und sagt, von der ersten habe Christus die Teilnehmer an seiner redemtio befreit, indem er den vor ihm Gestorbenen die Strafe selbst, den Lebenden den reatus fortnahm, von der zweiten auf zwei Weisen, praebendo auxilium ne aliquis reatum illum incurreret, und praebendo medicamenta quibus reatus posset auferri, d. h. doch die gratia infusa und die Sakramente. In der Summa ist ihm die Befreiung vom reatus poenae eine doppelte, eine direkte durch die übergenügende Satisfaktion für die Sünden der ganzen Menschheit, „wenn aber genügende Satisfaktion geleistet ist, so wird der reatus aufgehoben“, und eine indirekte, sofern die Passion die Ursache der Vergebung d. h. realen Tilgung der Sünde ist, auf der der reatus beruht. 49 a 3 [1]. Die Öffnung der Himmelstür oder die Beseitigung der poena media ist ihm eine Folge davon, dafs die Glieder Christi durch seine als Satisfaktion verstandene Passion nach culpa und poena von der Erbsünde und der eigenen Sünde befreit sind [2]. Es gibt ja bei ihm Stellen, in denen er die positiven Güter auf Christi Verdienst, die Beseitigung der Hindernisse auf seine Satisfaktion begründet [3]. Aber auch abgesehen von dem häufigen Gebrauch des genus Verdienst für die species Genugtuung läfst sich diese Unterscheidung nicht durchführen, weil die Beseitigung des Hindernisses d. h. der Sünde, sofern sie culpa ist, ja durch die positive Mitteilung der Gnade erfolgt. Höchstens die Mehrung der Gnade und die Verleihung der Herrlichkeit

1) Dafs auch die Glieder Christi noch die Strafe des zeitlichen Todes dulden und für die Sünden nach der Taufe sich selbst die zeitliche Strafe der Genugtuung auflegen müssen trotz der Übergenügsamkeit der Satisfaktion Christi, begründet Th. damit, dafs sie Christo gleichgestellt werden müssen. ad 2. 3.

2) q 49 a 5: liberati sumus non solum a peccato totius humanae naturae et quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae, ipso solvente pretium pro nobis sed etiam a peccatis propriis.

3) ib. ad 4: sua passione meruit nobis introitum regni coelestis et impedimentum removit.

kann als Erfolg eines nichtsatisfaktorischen Verdienstes Christi gedacht sein. Aber auch hier ist doch die Verleihung der Herrlichkeit nur die Kehrseite der Authebung der Verdammnis als Höllenfeuer und carentia visionis Dei.

Die Versöhnung mit Gott hatte sich als ein Synonym der Aufhebung von macula culpae und reatus poenae erwiesen. In sent. III 19 a 5 bezeichnet Thomas sie in dem Sinne, dafs sie Zulassung zur Schauung Gottes und zunächst die Gewährung des Unterpfandes derselben, des h. Geistes, bedeutet, als etwas, was Christus durch die mittels der Passion geleistete Genugtuung erwirkt habe [1]. Es sind also wieder zwei positive Güter, die er als Erfolg der Satisfaktion denkt. Sie sind natürlich synonym mit den beiden vorher genannten negativen Ausdrücken. Nach der Summa q 49 a 4 ist die Passion die Ursache unserer Versöhnung zweifach. Einmal indem sie die Sünde entfernt, durch die wir Feinde Gottes werden — was nach dem Obigen per modum redemtionis = satisfactionis geschieht. Sodann, sofern sie als das Gott wohlgefälligste Opfer Gott zur Verzeihung der Beleidigung bestimmt, also wieder sofern sie Satisfaktion ist (Bd. XXIII, S. 363) [2].

---

1) Vgl. Bd. XXIII, S. 329, Anm. 1. Ib. II: pro hominibus satisfaciens homines Deo conjunxit.

2) Hier heifst es: est hoc proprie sacrificii effectus ut per ipsum placetur Deus; sicut etiam homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum quod ei exhibetur ... Similiter tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo conjunguntur. Hierin sieht Seeberg S. 97 einen Anlafs zu der Reduktion der vermeintlichen zwei Gedankenreihen des Thomas (von der Einwirkung Christi auf uns in erster, auf Gott in zweiter Linie) auf eine, zu der „der aufmerksame Leser" gern den Versuch machen werde. „Etwa so: indem Christus Mensch wurde, eröffnete er durch sein Leben der Menschheit die Gemeinschaft mit Gott und bewährte er in seinen Leiden, dafs die ihm folgende Menschheit trotz aller Leiden der Welt bei Gott bleibt, und hierdurch wurde er der Grund der Sündenvergebung, sofern Gott die ihm anhangenden anfangenden Menschen ansieht im Lichte seiner Vollendung und um seiner Garantie willen sie anders beurteilt als vordem ... Nicht dafs in Christo, sondern dafs durch

Alexanders Darstellung von der Versöhnung mit Gott als dem Effekt der Passion q 17 m 2 ist ziemlich zerflossen. Er reproduziert zuerst nach Augustin, daſs der Mittler, dessen Aufgabe das Versöhnen ist, Gott und Mensch sein müsse, Mittler aber nach der menschlichen Natur sei, und redet dann a 3 von der Art der Mittlerschaft Christi, indem er eine Reihe seiner Namen und Prädikate, etwa am Faden seines Lebensganges, aufzählt und ihren Sinn erläutert. Er heiſst Tempel, sofern er Gnadenfülle besitzt; Haupt, sofern er aus ihr uns (durch Verdienen) mitteilt; sofern es sich dabei um Erleuchtung des Glaubens und Entzündung der Liebe handelt, Fundament und Herd (hostium); sofern er uns in die Kirche einverleibt und dadurch die Wiedergeburt verschafft, Priester; sofern er den Wiedergeborenen mit dem Wort des h. Geistes ernährt, Hirte; sofern er das auf uns lastende Strafverhängnis aufhebt, Opfer oder Erlöser, redemtor; sofern er uns zum Vater

---

ihn in der Menschheit dies Gute ist, bewirkt die Versöhnung Gottes. Doch hat Th. dies nicht deutlich gelehrt." Das ist mehr als Modernisierung. Das ist absolutes Miſsverständnis. „Dieses Gute" ist für den aufmerksamen Leser des Thomas das freiwillige Leiden Christi als Opfer oder Satisfaktion für die Sünde der Menschheit (ad 2 recompensatio acceptabilionis boni). Dies bewirkt natürlich die Versöhnung Gottes, indem Gott es unmittelbar von Christus empfängt, oder indem es in Christus, in der menschlichen Natur oder Menschheit ist, deren Glied sein muſs, wer für sie genugtun soll, nicht aber, sofern durch Christus sittlich umwandelnde Einflüsse auf die Menschheit ausgehen. Nun gar mit der Idee einer Garantie für die künftige sittliche Vollendung hat die Satisfaktion Christi keinerlei Ähnlichkeit. Die letztere gehört in einen rechtlichen, die erstere in einen sittlichen Zusammenhang. Bei der ersteren ist die durch Christus angefangene Wandlung der Menschen der Grund der Wandlung des göttlichen Urteils, bei der zweiten die durch Christi Ersatzgabe bewirkte Aufhebung des göttlichen Strafwillens der Grund der Mitteilung umwandelnder Gnadenkräfte Gottes an die Menschen. — Seeberg ist zu dieser Miſsdeutung gekommen, indem er in seinem häufigen Streben, Harnack zu korrigieren, von diesem einen Irrtum übernommen hat. Dieser sagt: „Nur einmal streift Th. den Gedanken, Gott sei versöhnt, weil er nun in der Menschennatur das Gute (NB. von mir gesperrt) gefunden habe." S. 480. Nicht „das Gute", sondern „dies Gut", nämlich der im Tode Christi vorhandene Ersatz ist es, wovon Thomas redet.

führt, Weg; sofern er uns die Herrlichkeit zuteilt, gloriator. Dafs die Versöhnung als Aufhebung von culpa und poena sich durch die Passion vermittelt, setzt er als sicher voraus, sagt aber nicht inwiefern. Dafs es durch sie als Satisfaktion geschieht, bemerkt er anderswo gelegentlich [1]. Nach Albert vollzieht sich Christi „vermittelnde" Tätigkeit durch die Bezahlung als Lösegeld 19 a 10, nach Bonaventura durch die Satisfaktion 19 a 2 q 2. Das setzen aber beide voraus. Beweisobjekt ist für sie, dafs der Mittler, dessen officium das Versöhnen ist, Gott und Mensch, der medius zwischen den neu zu verbindenden Gegensätzen sein mufs.

Ein weiteres Synonym zu culpa und poena war die doppelte Gewalt des Teufels als des übermächtigen Verführers zur Sünde und als des Vollstreckers der Strafe. Die Befreiung von ihr bedeutet darum ebenfalls Erfüllung mit Gnadenkraft und Aufhebung des reatus. Folgerecht ist zu erwarten, dafs das, wodurch die Passion Christi diesen Erfolg erzielt, die mit ihr Gott geleistete Satisfaktion ist, die Gott bewegt die Strafsentenz aufzuheben und seine Liebe durch Eingiefsung der Gnade an den Gliedern Christi wieder wirksam werden zu lassen. Das gilt schon als so selbstverständlich, dafs Alexander 18 m 3 nur das dafs, nicht das wie jener Wirkungen der Passion erörtert. Nach Bonaventura ist dem Teufel die manus attractiva durch die Passion gänzlich abgeschnitten, so dafs er keinen Gerechten mehr in den Limbus schleppen kann, weil durch sie das chirographum der Sünde Adams getilgt ist, auf Grund dessen er anklagen und festhalten konnte. Das ist aber geschehen, sofern Christus durch seine Satisfaktion die Vergebung nach macula und reatus erlangt hat. Die übermächtige manus impellens aber ist ihm geschwächt durch die Passion, weil durch ihr meritum uns der h. Geist geschickt, mit ihm das lumen veritatis inspiriert und durch die infusio gratiae ein adjutorium virtutis sowie der Schutz himmlischer Geister verliehen wird. Alle sind so von der

---

1) IV q 21 m 7: Christus moriendo satisfecit pro peccato primi parentis et offensam Dei placavit.

Gewalt des Teufels befreit quantum ad sufficientiam, dagegen quantum ad efficaciam nur die Glieder der Kirche [1]. Nach Albert ist ihm die potestas tenendi ex reatu naturae sufficienter durch den Tod Christi genommen (obwohl wir efficienter erst durch Glaube und Liebe befreit werden); denn er hat diese Gewalt nur durch die sententia Dei. Das chirographum, wodurch wir ihm dem tortor verhaftet sind, hat seine Festigkeit nur auf Grund der Sentenz Gottes und unseres reatus. Es ist aber sufficienter getilgt durch Christi Tod per modum oblationis sacrifici meritorii. Die potestas pugnandi ist ihm principaliter geschwächt, sofern durch die Interpellation des Blutes Christi und andere seiner Verdienste uns Hilfsmittel gegen ihn gewährt und wir im Kampfe gegen ihn durch die ablatio fomitis und collatio majoris gratiae gestärkt werden [2]. Im Sentenzenkommentar 19 a 2 schliefst sich Thomas ganz dieser Darstellung seiner Vorgänger an. In der Summa substituiert er sofort, wo er unter den Segnungen der Inkarnation auch die Befreiung von der Knechtschaft der Sünde aufzählt, Augustins Überwindung des Teufels durch die Gerechtigkeit des Menschen Christus dessen für uns geleistete Satisfaktion [3]. Er betont, dafs der Weg, der eingeschlagen ist, um uns von der mit der Knechtschaft unter der Gewalt des Teufels zusammenfallenden Doppelknechtschaft unter Macht und Strafe der Sünde zu befreien, der Weg der redemtio oder satisfactio durch Christi Leiden, durch die Rücksicht nicht auf den Teufel, sondern auf Gott erfordert wurde [4]. An der eigentlichen sedes doctrinae q 49 a 2 betrachtet er die Gewalt des Teufels und die Befreiung von ihr durch Christi Leiden auf drei Arten. Von seiten des Menschen. Dieser

---

1) 19 a 1 q 3. q 2.

2) 19 a 4 vgl. a 3. 2. 1.

3) S III q 1 a 2: Quinto ad liberandum hominem a servitute peccati, quod quidem, ut Augustinus dicit, fieri debuit sic, ut diabolus justitia hominis Jesu Christi superaretur, quod factum est, Christo satisfaciente pro nobis.

4) q 48 a 4 ad 2: per respectum ad Deum, justitia exigebatur quod homo redimeretur, non autem per respectum ad diabolum.

hatte die Überlieferung an die Gewalt des Teufels verdient; die Passion hat ihn befreit, sofern sie Ursache der Vergebung ist. Das ist sie ihm aber als redemtio = satisfactio, S. 19. Von seiten Gottes. Dieser hatte nach seiner Gerechtigkeit den Menschen der Herrschaft des Teufels überlassen. Hier tritt die Passion ein, sofern sie uns mit Gott versöhnt hat, also wieder durch ihre satisfaktorische Kraft. Von seiten des Teufels, der in seiner Bosheit den Menschen an der Erlangung des Heils hinderte. In dieser Hinsicht sind wir durch die Passion befreit, sofern in ihr der Teufel durch Anstiftung des Todes des Sündlosen und so des Todes nicht Schuldigen das Mafs der ihm von Gott übertragenen Gewalt überschritten hat [1]. Dafs dieser Gedanke Augustins, der schon für den letzteren eine Dublette der in der Linie der Satisfaktionsidee liegenden Gedanken ist, auch für Thomas nichts anderes als die Gott durch die überpflichtmäfsige pönale Tat der Passion geleistete Satisfaktion bedeutet, zeigen die angeführten Stellen q 1 a 2 q 48 a 4.

So ist es denn der sittliche oder rechtliche Wert der Todesleistung Christi für Gott, mit dem der Scholastik die Befreiung aus der Gewalt des Teufels vollzogen ist. Das Mythologische ist durch Umdeutung entfernt, wenn auch superstitiöse Gedanken, wie die, dafs das Kreuzeszeichen oder dafs Sakramente und Sakramentalien selbst beim Gebrauch durch Ungläubige gegen den Teufel schützen, auf gleicher Stufe mit den dargestellten höherwertigen Gedanken begegnen. Aber es ist nun für das Verständnis der Versöhnungslehre Luthers instruktiv, dafs die älteren an andere Gedankenkreise erinnernden Ausdrücke fortgeführt werden. Aufser der Vorstellung von der Rechtsüberschreitung des Teufels, ist hier die durch den Lombarden sanktionierte von der Besiegung des Teufels durch Christi Gerechtigkeit zu nennen. Sie soll schlechterdings nichts anderes bedeuten als die objektive Aufhebung der Strafe für die Menschheit durch Christi Satisfaktion [2]. Solche „realistisch“ oder physisch klingende Aus-

1) Ebenso Albert comp. l. IV, cap. 22.

2) *Alb.* 20 q 5: Auf die Frage: quae sit justitia qua superatus est diabolus, utrum redemtoris vel redemtorum? erfolgt die Antwort: ex

drücke werden dann auch in bezug auf die Befreiung vom Tode fortgeführt, obwohl diese durchaus als Folge der rechtlich-sittlichen Tat der Satisfaktion gemeint ist [1].

Noch ein Wort über die Bedeutung, die die Scholastik für die Höllenfahrt und die Auferstehung Christi hinsichtlich unserer Erlösung gegenüber dem naheliegenden Einwand ausfindig macht, dafs diese mit der Passion vollendet sei. Was den descensus anlangt, so hatte Thomas ihn ja in die stellvertretende Ableistung der Satisfaktion für uns mit eingerechnet. Daneben schreibt er ihr der alten Überlieferung gemäfs noch die Bedeutung zu, dafs Christus nach Besiegung des Teufels die dort gefangenen Gerechten befreit habe. Gegen über dem Einwand, dafs das unnötig gewesen, da er ja schon durch die Passion uns von culpa und poena befreit, hilft er sich, indem er im descensus eine Applikation der Kraft der Passion an die Gestorbenen sehen will, das Gegenstück zu der Applikation, die an die Lebenden mittels der Sakramente erfolgt [2]. Nach Albert hat Christus, was er durch die Passion verdient secundum sufficientiam, durch den descensus ausgeführt per efficaciam,

---

parte hominis justitia est redemtio pro meritis et ideo poena satisfactoria pro culpa debet infligi, unde dico quod primum intelligitur de justitia redemtoris, quam solvit pro redemtis.

1) *Alex.* q 16 m 4 a 2 § 4: quaeritur, quomodo nostram mortem moriendo destruxit. Hoc enim dicunt auctoritates. Respondeo, dicendum quod destruxit mortem per causam. Mors enim eius est causa meritoria destructionis futurae mortis in gloriosa resurrectione. Mortem aeternam etiam destruxit in suis, quia fecit ut eam non incurrerent. Sed et dominium mortis temporalis destruxit in pluribus. Ita enim dominabatur mors prius quod timore mortis retro abibant. Sed post factum est ut non timeretur, sed gratanter currerent ad mortem. *Th.* S III q 1 a 4 ad 2: Christus ut plene pro peccato originali satisfaceret, sensibilem dolorem pati voluit, ut mortem et alia huiusmodi in se ipso consumeret. q 51 a 1: consideratur proprie alicuius causae effectus secundum similitudinem causae. Unde quia mors est quaedam privatio vitae propriae, effectus mortis Christi attenditur circa remotionem eorum quae contrariantur nostrae saluti; quae quidem sunt mors animae et mors corporis. Et ideo per mortem Christi dicitur destructa esse in nobis et mors animae quae est per peccatum nostrum ... et mors corporis quae consistit in separatione animae.

2) q 52 a 1.

eine Unterscheidung, die auf das Gleiche hinausläuft [1]. In Sent. III 18a 12 sagt er, das den Heiligen im Limbus sich sofort nach dem Leiden Christi die Schauung Gottes eröffnete: was ihnen noch fehlte und sie erst nach Vollendung der Sakramente des Begräbnisses, der Auferstehung, der Himmelfahrt Christi erlangten, war der diesem Leben entsprechende Ort. Was die Auferstehung anlangt, so unterliegen ja keinen Bedenken die Gründe für ihre Notwendigkeit [2], dafs Gott durch sie bezw. die Erhöhung Christi als Belohnung seiner Erniedrigung habe seine Gerechtigkeit erweisen müssen, dafs dadurch unser Glaube an die Gottheit Christi bestätigt, unsere Hoffnung auf unsere, seiner Glieder, Auferstehung verstärkt, uns ein Vorbild neuen Lebens gegeben sei. Aber es ist nicht ohne Schwierigkeit gegenüber dem Einwand, dafs die Passion als Befreiung von culpa und poena zu unserem Heile genügte, ihre Notwendigkeit ad complementum salutis nostrae zu beweisen. Die Distinktion, dafs jene Entfernung der Übel, diese die inchoatio der Güter bewirkt, ist doch angesichts dessen, dafs die Aufhebung des malum culpae durch die Mitteilung der Gnade geschieht, nicht haltbar. Röm. 4, 25 bildet deshalb von Alexander an einen mit Mühe umgangenen Stein des Anstofses. Keine Schwierigkeit macht da die Unterscheidung von der Passion, sofern beide als causa exemplaris sei es, was unser Ziel, sei es was die vorbildliche Regel unseres Lebens betrifft, in Betracht kommen. Hier fällt das Negative der Passion, das Positive der Auferstehung zu. Die erstere zeigt den Tod des alten, die zweite das Leben des neuen Menschen. Dagegen zu der meritorischen Kausalität der Passion eine Parallele herauszubringen, fällt nicht leicht. Es ist doch nur Zweckursache, wenn Bonaventura ihr per modum termini quietantis Kausalität für unsere Rechtfertigung zuschreibt. Alexander und Thomas wollen sie als causa efficiens für die Auferstehung unserer Leiber und unserer Seelen erweisen, unbeschadet dessen, dafs die letztere doch Wirkung der Passion, die erstere von Gottes Gerechtigkeit

1) comp. l. IV, cap. 22. Ebenso *Alex.* q 20 m 2 a 6.

2) *Th.* q 53 a 1.

gewährte Belohnung der Verdienste ist. Beide geben zu: die göttliche Gerechtigkeit war nicht gezwungen, dies Mittel zu wählen, um die Auferstehung unseres Leibes zu bewirken, sondern hier ruht alles auf einem tatsächlichen Beschlufs Gottes. Christi Auferstehung soll dann sekundäre Ursache unserer Auferstehung sein, sofern seine Menschheit das Instrument der göttlichen Kraft ist, in der er als weltrichtender Menschensohn die Toten erweckt. Dafür, dafs sie als Instrument der Gottheit auch bewirkende Ursache der Auferstehung der Seelen sei, ist Thomas der Beweis aber mifslungen. Wenn er sagt q 56 a 2: „Von Gott ist es, dafs die Seele lebt durch die Gnade und der Körper durch die Seele", so folgt daraus keineswegs, was er folgert: „deshalb hat die Auferstehung Christi effektive Kraft, hinsichtlich der Auferstehung nicht nur des Leibes, sondern auch der Seele". Er hat nirgends gezeigt, dafs sie das Instrument für alle Tätigkeiten der Gottheit Christi sei. Eher läfst es sich hören, wenn Alexander ihr diese Wirkung zuschreibt, sofern sie mit unserer leiblichen Auferstehung auch unsere Vollendung in der Gerechtigkeit hervorbringt [1]. Der Himmelfahrt endlich schreibt Thomas q 57 a 6 Heilsbedeutung zu, sofern er als der uns Vorangegangene den Weg in den Himmel bereitet und zu dessen Zeichen nach Eph. 4, 8 die aus dem infernum befreiten Seelen in den Himmel geführt hat, sofern er als Priester sich nach seiner menschlichen Natur Gott darstellt und so zu unseren Gunsten interpelliert, endlich sofern er als Gott und Herr von dort den Menschen göttliche Gaben sendet.

Inwieweit und inwiefern hat nun die Scholastik dieser Periode die Herstellung des Menschengeschlechtes, wie sie tatsächlich durch die mittelst des Leidens des Gottmenschen geschehene vollgenügende Satisfaktion erfolgt ist, als notwendig angesehen? Sofort Alexander hat im Anschluss an Anselm, aber keineswegs in blofser Wiederholung vor dessen Gedanken,

1) *Alex.* q 18 m 1 § 1; q 20 m 2. *Bonav.* 19 a 1 q 1. *Alb.* 19 a 1. *Th.* q 53 a 1; 56 a 1. 2.

die Frage in systematischer Vollständigkeit und Ordnung erörtert. Er fragt III q 1, ob die Inkarnation notwendig war, und gliedert diese Frage in die Unterfragen, ob die Herstellung des — gefallenen und herstellbaren — Menschengeschlechts notwendig war, ob es ohne Satisfaktion hergestellt werden konnte, ob ein bloſser Mensch überhaupt und insbesondere für die Erbsünde, ob eine andere Kreatur für die Erbsünde genugtun konnte, um zu dem Ergebnis der (relativen) Notwendigkeit der Genugtuung durch den Gottmenschen zu gelangen. Bei der Erörterung der Passion folgt dann die ergänzende Frage q 17, ob Christi Passion notwendig und inwiefern sie für Gott und uns konvenient war. Bonaventura folgt ihm mit geringen Änderungen des Ausdrucks und der Ordnung. Nach Feststellung der Tatsache, daſs Christi Passion durch ihren satisfaktorischen Wert von Sünde, Strafe, Teufel erlöst, fragt er III 20, ob die Herstellung des Menschengeschlechts angemessen congruum gewesen, ob die Herstellung durch Satisfaktion angemessener gewesent als die auf einem anderen Wege, ob irgend eine Kreatur für das Geschlecht habe genugtun können, ob ein bloſser Mensch für sich genugtun könne, ob Gott die durch Christi Tod geleistete Satisfaktion habe annehmen müssen, ob Gott auf andere Weise die Menschheit hätte befreien können. Thomas schlieſst sich im Sentenzenkommentar III 20 ziemlich eng an Bonaventura an und fragt, ob die Menschheit wiederhergestellt werden muſste und ob die Satisfaktion dazu der angemessene Weg war, ob eine bloſse Kreatur für die Menschheit genugtun konnte, ob die Genugtuung durch Christi Leiden geschehen muſste, ob ein anderer Weg der Befreiung möglich war. In der Summa verteilt er den Stoff wie Alexander auf die Lehrstücke von der Inkarnation III q 1 a 2 und Passion q 46 a 1—3. Ihre Darstellung steht an Vollständigkeit und Ordnung hinter der Alexanders und seiner eigenen im Kommentar zurück. Er fragt, ob die Inkarnation zur Herstellung der Menschheit erforderlich war, und begründet die gröſsere Angemessenheit dieses Modus durch Aufzählung einer Reihe von Folgen, die zur Förderung des Menschen im Guten und zur Beseitigung von Übeln zweckmäſsig seien.

C 46 fragt er, ob Christi Leiden zur Befreiung der Menschheit notwendig, ob ein anderer Modus möglich, ob ein solcher angemessener gewesen. Alberts Darstellung steht an Vollständigkeit und Ordnung noch mehr zurück.

Die Notwendigkeit bezw. Angemessenheit der Herstellung der Menschheit behaupten alle und begründen sie nach Anselm damit, dafs es für Gott ungeziemend gewesen wäre, hätte er die hohe Bestimmung vereiteln lassen, zu der er sie geschaffen. Wie Anselm, vereinigen sie diese Notwendigkeit mit der göttlichen Freiheit durch die Unterscheidung zwischen einer Notwendigkeit des Zwanges, necessitas inevitabilitatis, die bei Gott ausgeschlossen ist, und einer n. immutabilitatis oder servandi honestatem, der Notwendigkeit, sich treu zu bleiben, die die Freiheit seines Willens nicht aufhebt, sondern steigert.

Diese Herstellung konnte nun Gott sehr wohl vollbringen, ohne dafs Satisfaktion für die Sünde der Menschheit geschah. So lehren alle im Gegensatz zu Anselm. Er konnte, das ist die Meinung, durch blofsen Willensentschlufs die Sünde erlassen, d. h. durch Verleihung der gratia gratum faciens den Menschen wiederherstellen. Aufser durch die Autorität Augustins, Leos, Gregors, stützen sie diese Ansicht auf einen inneren Grund. Dies posse gilt von der potentia Dei absoluta, die aller seiner Vorherbestimmung vorangeht. Dieser aber darf man keinerlei Schranken ziehen. Bei Gott ist kein Ding unmöglich. Die biblischen Stellen, die von einer Notwendigkeit der Erlösung durch Christi Tod reden, sind unter Voraussetzung der Vorherbestimmung Gottes gemeint. Hätte Gott einen anderen Weg erwählt, so wäre er, so unangemessen er auch nach der von Gott den Menschen auferlegten Ordnung wäre, doch höchst angemessen gewesen, weil Gott dann eine Zweckmäfsigkeit hineingelegt hätte [1]. Und es wäre auch nicht ungerecht gewesen, wenn Gott so verfahren wäre. Der Beweis für diese These ist nicht bei allen ganz der gleiche. Alexander begnügt sich mit der Unterscheidung zwischen einer Gerechtigkeit Gottes, die mit seinem Wesen identisch, und einer, welche die Beziehung zu der Kreatur bezeichnet

1) *Th. in sent.* 20 a 4 I.

und die Vergeltung nach Verdienst bedeutet. Die erstere fällt eben mit Gottes unbeschränkter Macht zusammen. Die andern suchen darüber hinaus noch eine ethische Begründung dafür, dafs Gott, wenn er den Weg der Barmherzigkeit gewählt, der Gerechtigkeit doch keinen Eintrag getan hätte. Nach Bonaventura wäre bei solcher Herstellung des Menschen in seinen früheren Zustand die aufgehobene Ordnung wieder völlig hergestellt gewesen, ja es wäre auch nichts ungestraft geblieben, trägt doch die Sünde die Strafe, durch die sie geordnet wird, in sich selbst. Nach Albert hätte Gott dann doch nur ohne poena condigna, nicht aber ohne alle Strafe verziehen — das wäre ungerecht gewesen —, sondern hätte den Menschen hier auf Erden und im Fegefeuer bestraft. Nämlich die Strafe auf Erden war ja nach der Sünde sofort eingetreten. Und die Reinigungsstrafe im Fegefeuer wird ja auch dem mit Gnade Ausgerüsteten nicht erspart. Nach Thomas hätte Gott nicht ungerecht, sondern nur barmherzig gehandelt, wie ein Mensch, der ohne Genugtuung verzeiht. Solche Barmherzigkeit ist nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern tut etwas über diese hinaus. Ein menschlicher Richter darf allerdings nicht so verfahren, weil er die Sünde zu bestrafen hat, die gegen einen anderen, sei das ein einzelner oder der Fürst oder der ganze Staat, begangen ist. Gott aber hat keinen Vorgesetzten und ist selbst das höchste und gemeinsame Gut des Universums, tut drum niemand Unrecht, wenn er eine gegen ihn selbst begangene Beleidigung einfach verzeiht [1]. Freilich redemtio wäre solche

1) *Al.* q 1 m 4: Considerando divinam potentiam absolute, cogitamus quandam virtutem infinitam; et secundum hunc modum non est determinare ... Sed considerando ipsam cum ordine, sic eam consideramus in ordine justitiae et misericordiae. Et hoc modo conceditur quod nihil potest facere nisi cum misericordia et justitia ... Si ergo loquimur de potentia Dei primo modo, potest bene peccatum dimittere sine satisfactione. Si autem de ... potentia ... ordinata ... distinguendum est ... justitia Dei idem est quod divina essentia ... tunc idem est posse de justitia quod posse de potentia ... Respectu ad creaturam connotatur retributio unicuique secundum meritum ... *Bon.* 96: Non est limitanda divina potentia. Ad 4: potuit liberare per viam misericordiae; nec in hoc fuisset factum praejudicium justitiae ... potuisset enim omnia

einfache Vergebung und Gnadeneinflöfsung nicht gewesen, sondern nur liberatio. Denn redemtio sufficientem satisfactionem importat [1].

Wenn der Weg der Satisfaktion nicht mit Anselm als notwendig anerkannt werden kann, so bleibt als Grund, dafs Gott ihn gewählt, nur seine gröfsere Angemessenheit. Merkwürdigerweise tritt diese augustinische Formel erst wieder von Bonaventura an auf. Alexander hat sie noch nicht. Er begnügt sich mit der doppelten Betrachtungsweise des posse für Gott: betrachtet man es nach der potentia ordinata secundum justitiam et misericordiam und versteht man die Gerechtigkeit als die vergeltende, so hat Anselm recht mit dem Satz, dafs nicht ohne Genugtuung Gott die Sünde vergeben und der Sünder nicht zur Seligkeit gelangen könne. Der Weg der Satisfaktion ist ihm aber „konvenient" sowohl für die Gerechtigkeit wie für die Barmherzigkeit Gottes, sofern die von der strikten Gerechtigkeit erforderte ewige Strafe durch die mildere, blofs zeitliche der Satisfaktion ersetzt wird [2]. — Er bekennt sich hierbei zu Anselms Gründen,

---

demerita delere et hominem in priori statu constituere; nec remansisset aliquid inordinatum in universo nec etiam impunitum. Peccatum enim fert secum poenam suam per quam ordinatur; et ita si sine satisfactione genus humanum liberasset, non propter hoc contra justitiam fecisset. *Alb.* a 1 ad 1: dimittere culpam impunitam dicitur dupliciter sc. ... sine omni poena et hoc est impossibile coram judicio Dei ... vel ... sine condigna poena, et hoc est judicis quaerentis emendam rei, et hoc modo fuisset, si Deus homini sine morte Filii peccatum indulsisset: puniverat enim hominem in hac vita et in purgatorio amplius punire potuit, et ita nihil indecens ex parte sua ex hoc sequeretur. ad 2: si parceret a poena condigna, clementiae deputaretur, dummodo justitia pro tanto salvaretur quod remaneret peccatum ultum poena emendante, non suffocante. a 6 ad 1: impossibilis omnis modus, qui non conferret gratiam adjuvantem contra peccatum ex justitia aliena sive illa fuisset Dei justitia sive alicuius satisfacientis. *Th.* S q 46 a 2 ad 3, vgl. I q 21 a 3 ad 2: Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam agendo, sed aliquid supra justitiam operando sicut ... si aliquis offensam in se commissam remittet. Cui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud.

1) *Al.* q 17 m 3 a 2. *Bon.* 20 q 6 ad 3. *Alb.* 20 a 3. *Th. in sent.* 20 a 4.

2) q 17 m 4 a 1: Dei justitia est, ut numquam peccatum dimit-

Gott könne die Sünde nicht ungestraft, weil nicht ungeordnet lassen, er unterschiede sonst nicht zwischen Sünder und Nicht-Sünder, es entstände deformitas im Universum, die Ungerechtigkeit wäre freier wie die Gerechtigkeit. Auch in der Widerlegung möglicher Einwände schliefst er sich diesem an. Auf die Berufung auf die Freiheit Gottes, der unter keinem Gesetz stehe, und für den gerecht und geziemend sei, was er wolle, erwidert er, dafs Gott frei sei nur zu dem, was sich zieme, und nur dieses wolle, weil sein Wille sich sonst widerspräche; es sei aber — nach der Ordnung der vergeltenden Gerechtigkeit — ungeziemend, die Sünde ohne Satisfaktion zu erlassen. Gegenüber der Berufung auf die ethische Analogie zwischen Gott und uns, für die es löbliche Barmherzigkeit oder Güte ist, ohne Satisfaktion zu verzeihen, ja denen Gott das ausdrücklich befiehlt — Gott ist doch gütiger wie wir, und kann uns doch nicht gebieten, was sich für ihn selbst nicht ziemt — verweist Alexander auf den Unterschied zwischen dem Privatmann und der öffentlichen Person, dem Richter, der als Diener der Gerechtigkeit tadelnswert verfahren würde, wollte er Schuld ohne Sühne erlassen. Gott aber ist der höchste Richter und ordinator justitiae. So befiehlt er uns, frei zu verzeihen, weil er die Rache oder Strafe sich vorbehalten hat. Güte ohne Gerechtigkeit ist ebenso fehlerhaft, wie Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit grausam [1]. — Nach Bonaventura q 2 ist der Weg der Herstellung durch Satisfaktion ex parte Dei der angemessenere, weil bei ihm das Wort zur Geltung kommt, dafs alle Wege Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind, und weil das bei der Herstellung der Menschheit als der excellentissima viarum Dei doppelt angemessen war. Hätte Gott die Sünde gar nicht verziehen, sondern nur gestraft, so wäre die Barmherzigkeit, hätte er ohne Genugtuung verziehen, so wäre die Gerechtigkeit nicht offenbar geworden. Zu den angeführten Einwänden, die er im wesentlichen wie Alexander widerlegt, kommt noch der, Gott hätte seine Macht

tatur sine poena ... aut ordinatur de stricta justitia, ut puniatur aeternaliter, aut de justitia cum misericordia, ut puniatur temporaliter.

1) q 1 m 4.

mehr gezeigt wenn er wie bei der creatio, so auch bei der recreatio sein bloſses Wort gebraucht hätte. Er erwidert, die Macht habe sich im Werke der Schöpfung genügend gezeigt, dagegen die Barmherzigkeit, für die die Gerechtigkeit ein Annex bilde, habe noch des Erweises bedurft. Thomas gibt auf den Einwand, daſs, wenn Gott durch seinen bloſsen Willen den Menschen befreien konnte, die Hinzufügung des Leidens Christi unangemessen gewesen sei, weil die Natur nicht durch zwei Dinge tue, was sie durch eins tun könne, die Antwort: natura etiam ut aliquid convenientius faciat, plura ad unum assumit, sicut duos oculos ad videndum [1] — eine für die ganze Denkweise der Scholastik und ihre Häufung von Zweckmäſsigkeitsgründen bezeichnende Antwort. Auch ihm beruht es, daſs die Herstellung durch Genugtuung von seiten Gottes betrachtet der angemessenere Weg war, darauf, daſs die Gerechtigkeit Gottes sich manifestiert, wenn culpa durch poena getilgt wird, und zugleich die Barmherzigkeit so mehr offenbart wird, als durch bloſse Erlassung zeitlicher Schuld, da auf diesem Wege der Mensch zur vollen Herstellung seiner ewigen Würde geführt wird [2]. Damit ist aber Thomas bereits zu einem zweiten Gesichtspunkt gekommen, den Bonaventura auch schon bringt, zu der Rücksicht auf den Menschen. Diese muſste offenbar das Entscheidende werden, wenn bei der Möglichkeit für Gott ohne Verletzung der Gerechtigkeit in reiner Barmherzigkeit zu verzeihen, doch der Weg der Satisfaktion als der angemessenere erwiesen werden sollte. Auch ex parte nostra findet B. die Herstellung durch Genugtuung für angemessener hinsichtlich unserer justificatio wie glorificatio. Für die Herstellung von culpa zu justitia ist ein Verfahren ad normam justitiae, wie es die Satisfaktion ist, das Geziemende. Und dann, sicut gloriosius est acquirere vitam aeternam per merita, quam sine meritis, sic gloriosius est reconciliari Deo per

1) S III 46 a 3 ad 1.

2) *In sent.* III 20 q 1 a 1 II: ex parte Dei quia in hoc divina justitia manifestatur, quod culpa per poenam diluitur ... ad 2: magis manifestatur misericordia in perducendo ad aeternam dignitatem quam in dimittendo temporalem culpam.

satisfactionem quam sine [1]. Der zweite Gedanke findet breitere Ausführung im Sentenzenkommentar des Thomas [2].

Er sagt unzweideutig, weshalb es rühmlicher ist, das ewige Leben durch eigene Verdienste, als ohne sie, also als bloſses Geschenk Gottes, die Vergebung der Sünde auf Grund von Satisfaktion als durch Gottes freie Gnade zu erlangen. Was jemand verdient, hat er gewissermaſsen von sich selbst. Und wer genugtut, ist sozusagen selbst die Ursache seiner Erlösung. Einen Anhalt in der Tradition hat auch diese Begründung schon bei Augustin. Wie ein zugestandenes Axiom behandelt Bonaventura es auch anderswo, daſs es erfreulicher ist, etwas als Belohnung durch Verdienste als ohne Verdienste zu haben. Und die neue Ausgabe seiner Werke verweist dabei auf einen anklingenden Satz Augustins [3]. Stärker ist der Anklang in bezug auf die Satisfaktion. Im Sentenzenkommentar bezeichnet es an unserer Stelle Thomas als Erweis der Barmherzigkeit Gottes, daſs er für die Herstellung der Menschheit den Weg der Satisfaktion bevorzugt hat, weil auf diesem der Mensch zu seiner früheren Würde völlig wiederhergestellt worden sei. In der Summa bringt er das

1) ib. q 2.

2) 20 q 1 a 1 II: congruum etiam fuit, ut humana natura per satisfactionem repararetur primo ex parte Dei ... secundo ex parte hominis, qui satisfaciens perfectius integratur. Non enim tantae gloriae esset post peccatum quantae erat in statu innocentiae, si non plenarie satisfecisset; quia magis est homini gloriosum, ut peccatum commissum satisfaciendo plenarie expurget, quam si sine satisfactione dimitteretur, sicut etiam magis homini gloriosum est, quod vitam aeternam ex meritis habet, quam si sine meritis ad eam perveniret, quia quod quis meretur, quodammodo ex se habet, in quantum illud meretur. Similiter satisfactio facit, ut satisfaciens sit quodammodo causa suae purgationis. III ad 3: secundum ordinem quem nunc deus imposuit rebus, non potest peccatum congrue sine poena dimitti. ... Primo quia effectus habet aliquid et ab agente et a recipiente, unde ... in remissione peccatorum oportet, ut sit aliquid ex parte misericordiae remittentis, ut aliquid de poena debita dimittatur, et aliquid ex parte recipientis, ut sc. in aliquò puniatur.

3) III 18 a 2 q 1 Einwand 3. Aug. de Gen. ad lit. XI, cap. 6, n. 8: est palma gloriosior non consensisse tentatum quam non potuisse tentari.

ganze Argument für die Angemessenheit der Satisfaktion in der Form, dafs es zur gröfseren Würde des Menschen ausgeschlagen sei, dafs es ein Mensch war, der den Teufel besiegte, von dem der Mensch besiegt worden war. Das ist die deutliche Reproduktion eines Gedankens Augustins, der in dieser Veranstaltung einen Erweis von Gottes Güte und Gerechtigkeit gesehen hatte [1]. Diese Begründung für die Angemessenheit der Herstellung auf dem Wege der Satisfaktion, auf die bei der Unzulänglichkeit der Begründung aus der Gottesidee alles Gewicht fällt, ist wie nichts anderes geeignet, die ganze Breite und Tiefe der Kluft zu offenbaren, die die mittelalterliche Erlösungslehre von der religiösen Grundanschauung der Reformation scheidet. Für Luther ist der Gedanke, dafs es rühmlicher sei, wenn der Mensch sich selbst sein Heil verdiene, als es von der freien Gnade Gottes empfange, nicht nur etwas, was bei der tatsächlichen Macht der Sünde über den Menschen unmöglich ist, sondern die Irreligiosität selbst, der frevelhafte Versuch, Gottes Ehre anzutasten und ihm seine Gottheit zu rauben. Der Glaube allein, der sich bewufst ist, alles von ihm zu empfangen und auf jeden, wie auch immer vermittelten und limitierten Gedanken an Verdienste verzichtet, ist für Luther das Verhalten, das Gott seine Ehre, seiner Gottheit ihr Recht gibt [2].

---

1) Ib. ad 2: in hoc quod deus per satisfactionem hominem reparare voluit, maxime manifestatur eius misericordia, quia non tantum culpam ab eo voluit removere, sed etiam ad pristinam dignitatem humanam naturam integraliter reducere. Summa III q 46 a 3: hoc ad majorem dignitatem hominis cessit, ut sicut homo victus fuerat et deceptus a diabolo, ita etiam homo esset, qui diabolum vinceret, et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret. Aug. de trin. XIII, cap. 17, n. 22: pertinebat ad justitiam bonitatemque creatoris, ut per eandem rationalem creaturam superaretur diabolus, quam se superasse gaudebat.

2) Erl. Ausg. ad Gal. I, p. 187: Deus est, qui sua dona gratis largitur omnibus eaque est laus divinitatis ipsius. Sed hanc suam divinitatem non potest defendere contra justitiarios, qui gratiam et vitam aeternam non volunt gratis accipere ab eo, sed illa mereri suis operibus, ideo simpliciter volunt ei adimere gloriam divinitatis cf. p. 327. 328. Tribuere Deo gloriam est credere ei ... in summa agnoscere eum auctorem et largitorem summi boni. Hoc ratio non facit sed fides. Ea

Eine weniger irreligiöse Wendung nimmt jener Gedanke bei Albert. Auch ihm dient es zur Erhöhung unserer gloria, daſs Gott durch sein Eingreifen der Menschheit den Weg der Satisfaktion eröffnet hat. Aber er denkt doch dabei statt an die Begründung eines positiven Selbstgefühls vielmehr an die volle Beseitigung des Schimpfes (oppobrium), den die Nichtableistung der Genugtuung bedeutet hätte, und der Blödigkeit oder Schüchternheit (verecundia), die aus diesem Bewuſstsein erwachsen wäre [1]. Mit der letzteren kann doch wohl nur an den Zweifel an dem Vorhandensein der vergebenden Gnade gedacht sein, der jetzt vor dem Dasein der auf Christi Satisfaktion begründeten Sakramente nicht aufkommt.

Es folgt die Frage nach dem Subjekt, das zur satisfactio sufficiens qualificiert ist. Obwohl Anselms Argumentation hier vollständig Aufnahme findet, so begnügt man sich doch keineswegs mit ihr. Alexander wirft m 5 die Frage auf, ob der Mensch durch sich selbst für die Sünde genugtun könne, erstlich ob für irgend welche Sünde, sodann ob für die Erbsünde. Obwohl er bei der der Lösung vorangehenden Aufzählung der Gründe für und wider Anselms Gegengründe, die Unendlichkeit der Sünde und die schlechthinnige Verpflichtung der Menschen Gott gegenüber schon abgesehen von der Sünde anführt, so begründet er doch seine Antwort nicht hierauf, sondern begnügt sich zu konstatieren, daſs der

consummat divinitatem et ut ita dicam creatrix est divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis. Nam sine fide amittit Deus in nobis suam gloriam. Ex quo intelligi potest ... quantum sit peccatum incredulitas.

1) 20 a 1 *ad* 10: quod ultra nostras vires exegit, ad gloriae nostrae cumulum fuit: quia aliter semper conscientia testis veritatis diceret nos rapuisse et non solvisse Dei honorem. *Ad* 9: alio modo remittere injuriam potuit Deus, sed ex parte hominis remansisset verecundia, sc. quod homo abstulisset quod non reddidisset. Et si quaeras, utrum Deum hanc verecundiam auferre potuisset? Dico sine praejudicio, quod opprobrium quidem auferre potuit: sed tamen veritatem mutare non potuisset, quia contra se fecisset. De praeterito enim verum fuit, quod homo rapuit quae per se exsolvere non potuit. Et adeo congruentissimum fuit judici clementissimo, ut tale faceret judicium, ut destrueretur peccatum, et homo tantum vel plus dando quam rapuit, ab opprobrio simul et peccato liberaretur.

Mensch eine Gott wohlgefällige Leistung wie die Satisfaktion nicht durch sich selbst, sondern nur in Kraft der gratia gratum faciens vollbringen könne, und diese These gegen den Einwand zu verteidigen, dafs Gott als der Gerechte nicht mehr vom Menschen verlange als er könne, und zwar durch die Distinktion zwischen potentia activa und susceptiva: es ist Schuld des Menschen, wenn er durch Nichtgebrauch der letzteren die erstere nicht erlangt. Aber für die Erbsünde, die ihm von Natur anhaftet, kann auch in Kraft dieser Gnade der einzelne nicht genugtun, sondern nur für seine peccata actualia. Einmal geht die Erbsünde als das vitium naturae den Willensakten der Person voran. Diese können nur die Sünde tilgen, deren Prinzip die Person ist, nicht die Sünde, die ihr von Hause aus anhaftet. Nihil posterius natura potest agere in id quod est prius natura. Sodann die Erbsünde ist ein universale, etwas dem ganzen Menschengeschlecht Gemeinsames; ihr ist deshalb das bonum singulare der Satisfaktion eines einzelnen Menschen nicht kommensurabel. Das Erforderliche, cum gratia exolutio poenae temporalis, mufs also durch einen anderen geschehen. Für Alexander beschränkt sich also die erforderliche Satisfaktion auf die Kompensation der Strafe für die Erbsünde als das vitium naturae des ganzen Geschlechts. Die Mitteilung der Gnade an die einzelnen, mit der der Erlafs der ewigen Strafe und die Kraft für die Totsünden genugzutun gegeben ist, kann unbeschadet der Gerechtigkeit Gottes aus freier Barmherzigkeit geschehen. Das sind Gedanken, die bei Anselm kein Gegenstück finden. Dagegen lenkt er m 6, 7 in dessen Bahnen. Er weist dort den als Gegenstück zur Art des Sündenfalls naheliegenden Gedanken der Herstellung der Menschheit durch einen Engel zurück. Genugtun mufs, wer gesündigt hat, also ein Mensch. Mufs die Genugtuung Schadenersatz, und dazu noch emenda für die Beleidigung umfassen, so handelt es sich hier um Ersatz für das ganze Menschengeschlecht, das Gott durch die Sünde geraubt ist; und dem ist kein Engel gleichwertig. Endlich würde der Mensch auf diesem Wege nicht zu seiner früheren Würde, in der er den Engeln gleich werden sollte, wiederhergestellt werden, da der ihn erlösende Engel dann sein

Herr sein, er ihm zum Dienst verpflichtet sein würde. Überhaupt kann die Satisfaktion durch keine bloſse Kreatur geschehen; denn die Gröſse derselben bemiſst sich nach der Gröſse der Sünde, diese aber nach der Gröſse der deordinatio, die sie zur Folge hat, und der Gröſse dessen, gegen den sie begangen ist. Durch Adams Sünde ist das ganze Geschlecht deordiniert, und der Beleidigte ist das unendliche Gut. Die Satisfaktion für die unendliche Strafe kann also nur leisten, in wem ein unendliches Gut ist. Nur Gott kann, und nur ein Mensch soll oder darf (debet) sie leisten. Also hanc satisfactionem requirit necessitas injuriae, ut fiat per deum unitum humanae naturae.

Bonaventura wiederholt q 3 das m 6. 7 von Alexander Gesagte in etwas anderer Form. Fordert Gott Genugtuung für beides, den Schaden und die Beleidigung, so kann keine bloſse Kreatur für die Menschheit genugtun, weil die Beleidigung als Beleidigung des Unendlichen selbst unendlich ist, keine Tätigkeit aber einer bloſsen Kreatur unendlich ist. Verzeiht Gott die Beleidigung und begnügt sich mit dem Ersatz für den Schaden, so kann weder ein Mensch, noch ein Nicht-Mensch, sofern er bloſse Kreatur ist, mit seiner Selbstopferung an Gott den von Adam verursachten Schaden der Minderkeit des ganzen Geschlechtes aufwiegen; und wenn ein Nichtmensch dazu im stande wäre, so hülfe es doch nichts, quia satisfactio ad id genus spectat, ad quod spectavit transgressio. Und selbst wenn das ginge, so geziemte es sich nicht, weil die menschliche Natur dann einer anderen Art von Geschöpfen unterworfen sein und also nicht in ihren früheren Zustand zurückgelangen würde. Dagegen weicht Bonaventura's Begründung der verneinenden Antwort auf die Frage, ob der einzelne mit Hilfe der Gnade für sich genugtun könne, von der Alexanders ab. Er unterscheidet zwischen satisfactio plena, der für injuria und damnum, und s. semiplena, der bloſs für den Schaden, indem nämlich die Beleidigung einfach verziehen wird. S. plena kann wegen der Schwere der Beleidigung kein bloſser Mensch leisten; s. semiplena kann er nur für seine Tatsünde leisten, nicht für die Erbsünde, wie sie in ihm ist. Die

Tatsünde ist Verderbnis des Willens, der Sache der Einzelperson und eine leicht bewegliche Gröfse ist; darum kann sie durch den Gebrauch der gratia gratum faciens, wie sie den einzelnen angeht, kompensiert werden. Dagegen die Erbsünde ist Verderbnis der Natur, die Prinzip eines anderen ist (hinsichtlich der Fortpflanzung) und aus der als etwas Schwerbeweglichem sie sich nicht ganz ausrotten läfst (eradicari). So kann die gratia singularis personae die Wurzel der Erbsünde weder durch sich noch durch ihren Gebrauch, und darum auch nicht ihren reatus aufheben. Das vermag nur, wer von der Erbsünde rein ist und gratia capitis besitzt d. h. der Gottmensch, der allein anderen sensus und motus einflöfsen kann. Aber auch die Möglichkeit der s. semiplena für die Tatsünde, die dem einzelnen zuzugestehen ist, ruht auf der Satisfaktion des Gottmenschen, von der sie die ihrer Halbheit wegen erforderliche Ergänzung empfängt.

Auch Thomas unterscheidet die vollkommen genügende d. h. die eine adäquate Rekompensation für die culpa darstellende Satisfaktion und die unvollkommen genügende, d. h. die, mit der sich der Betroffene zufrieden gibt, die er gelten läfst, akzeptiert. Ein s. condigna ist aber erforderlich zur Erlösung der Menschheit, weil sie sonst nicht zu ihrer früheren Würde wiederhergestellt würde und weil wie alles Unvollkommene ein Vollkommenes, so auch die unvollkommene Satisfaktion eine vollkommene als Fundament oder Halt voraussetzt [1]. Die Satisfaktion mufs, um condigna zu sein, unendliche Kraft haben, weil die Sünde eine gewisse Unendlichkeit besitzt, sowohl wegen der Unendlichkeit der Majestät Gottes, der durch die Sünde beleidigt ist, wie wegen der gewissen Unendlichkeit, die der durch die Sünde verderbten Natur zukommt, sofern ihre Subjekte ins Unendliche vervielfältigt werden können. Die Handlung einer blofsen Kreatur kann aber keine unendliche Wirksamkeit haben, also kann nur der Gottmensch die Satisfaktion für die Menschheit leisten. Gegen den Einwand, es wäre

1) S III q 1 a 1 ad 2. In sent. a 2.

grausam, wollte ein Herr oder Richter mehr verlangen, als jemand könne, Gott sei aber nichts weniger als grausam, erwidert er: das sei freilich richtig, aber nicht in dem Fall, wo dem Mann die Mittel zur Zahlung der Forderung gegeben würden; so erweise denn Gott vielmehr seine Barmherzigkeit aufs höchste, indem er von dem Menschen zum Behuf dessen völliger Herstellung vollkommene Satisfaktion fordere und bei dessen Unvermögen hierzu ihm seinen Sohn gebe, der diese zu leisten vermöge. Den Gedanken, daſs der einzelne für die menschliche Natur, wie er sie in sich trägt, also alle einzelnen zusammen für das ganze menschliche Geschlecht genugtun könnten, widerlegt er mit dem Hinweis darauf, daſs die Menschennatur über die Gesamtheit ihrer Träger übergreife, da sie sich stets auf eine gröſsere Zahl erstrecken könne.

Warum es für den Gottmenschen notwendig oder angemessen war, diese Satisfaktion durch Leiden und Tod, ja Kreuzestod zu vollziehen, das ist früher schon in der Hauptsache ausgeführt. Es sind zunächst die Merkmale des Begriffs der Satisfaktion, die dies fordern. Sie muſs ein überpflichtmäſsiges Werk zur Ehre Gottes sein. Bonaventura betont dies, indem er mit Anselm II cp. 11 diesen modus als den acceptabilissimus ad placandum Deum bezeichnet, sofern der Mensch nichts Gröſseres zur Ehre Gottes tun kann, als freiwillig und sine debito den Tod hierfür leiden q 5 [1]. Sie muſs ferner ein opus poenale sein und qualitativ wie quantitativ der culpa entsprechen. In welchem Maſse die Scholastiker sämtlich die Erfüllung dieser Requisite an der Art und der Menge der Leiden Christi nachzuweisen bemüht sind, ist früher dargelegt. Bonaventura bestreitet aber ausdrücklich, daſs Christus nicht auf andere Weise hätte genugtun können, als durch den Tod. Es hätte bei einer solchen Person ein mäſsiges Leiden genügt. Gott hat aber ein übriges tun wollen [2]. —

1) Thomas weist S III q 48 a 2 auf die Gröſse der Liebe hin, aus der Christus gelitten hat.

2) q 6 ad 4: quamvis hoc esset magis congruum fortassis modicum supplicium in tam nobili persona suffecisset ad humani generis repara-

Auch die Rücksicht auf den Teufel wird herbeigezogen. Es war nach B. q 5 der klügste Weg, den Teufel zu besiegen, dem seinen Betrug mit Betrug zu vergelten geziemend war. Sogar Augustins Bild von muscipula und esca tritt wieder auf. Thomas findet es q 46 a 3 nur angemessen, aus Rücksicht auf die Gerechtigkeit der Knechtschaft des Menschen unter seiner Gewalt, daſs die Befreiung von dem Hochmütigen und Ungerechten auf dem Wege der Gerechtigkeit durch die Passion und ihre humilitas stattfand. Endlich tritt zu diesen objektiven Zweckmäſsigkeitsgründen noch eine Reihe subjektiver, die sich schon bei Augustin finden und nun bald mehr, bald weniger vollzählig aufgezählt werden. Thomas nennt q 46 a 3 den Anreiz zur Gegenliebe, den dieser Liebeserweis Gottes ausübt [1], das Beispiel der Tugenden des Gehorsams, der Standhaftigkeit, Gerechtigkeit u. s. w., die Christus im Leiden bewährt hat, die Notwendigkeit, sich von der Sünde rein zu erhalten, die die Erlösung durch Christi Blut dem Menschen stärker zu Gemüte führt.

Hier ist der Platz, um eine wirksam gewordene Auffassung Ritschls zu berichtigen. Sie betrifft die Idee von Christus als dem Haupt der Kirche. Nach Ritschls Urteil hat Thomas einen sehr wertvollen Gedanken in der Abweichung von Anselm produziert, indem er den Gottmenschen, sofern er Satisfaktion leistet und Verdienst erwirbt, von vornherein als das Haupt der Gemeinde, desjenigen Ausschnitts aus dem Menschengeschlecht bezeichnet, an welchem die göttliche Sündenvergebung in Wirksamkeit tritt. Dadurch sei es möglich, die Doppelwirkung des genugtuenden Leidens nach der Seite Gottes, wie nach der der Menschen hin in einen Akt zusammenzufassen. Bei Anselm dagegen fielen beide Wirkungen auseinander

---

tionem; sed Dominus in liberando supererogavit, propter quod dicitur: Copiosa apud eum redemtio.

1) Bon. q 5: modus satisfactionis factae per Christum fuit efficacissimus ad attrahendum genus ... humanum. nullo alio modo, salvo voluntatis arbitrio, Deus hominem magis potuit attrahere ad amorem suum quam sustinendo pro eo crucis patibulum.

und bedürften besonderer Begründung. Für die auf Gott, für die Leistung der Genugtuung, die Gott die Beseligung der Sünder ermögliche, genüge ihm, daſs der Gottmensch Glied des Menschengeschlechts sei. Aber damit sei die Wirkung auf die Menschen noch nicht erklärt. Dazu bedürfe Anselm teils des Gedankens, daſs der Gottmensch zugleich das Beispiel der Hingebung an Gott gegeben habe und so sich Nachahmer erzeuge, teils der Vertauschung des Begriffes der Genugtuung mit dem des Verdienstes, das Christus dann an seinen Nachahmern belohnt wissen will [1]. Diese Kontrastierung zwischen Thomas und Anselm ist nicht haltbar. Das Verhältnis zwischen Christus und denen, die durch Nachahmung seine Verwandten werden, ist schon bei Augustin ein Synonymon für das zwischen Christus als dem Haupt und denen, die durch Glaube, Liebe, Nachahmung seine Glieder werden. Auch Anselm hat also den Begriff des Hauptes. Und der Begriff des Verdienstes ist auch bei ihm dem der Genugtuung von vornherein immanent, wie es der Gattungsbegriff dem Artbegriff ist [2]. Andererseits hat auch Thomas und mit ihm die ganze Scholastik des 13. Jahrhunderts, was Ritschl an Anselm tadelt. Auch sie werfen die Frage nach der Herstellung des g a n z e n Geschlechts, der Menschen- n a t u r auf. Es handelt sich um die Genugtuung für die Sünde Adams und für ihre Folgen, die Verderbnis des ganzen Geschlechtes in erster Linie. Dies tritt besonders heraus, wo es sich um die Aufhebung der Strafe der carentia visionis Dei, der Strafe für die Erbsünde, handelt. Gerade Thomas operiert dort mit ausdrücklicher Berufung auf Porphyrius mit dem neuplatonischen Gattungsbegriffe [3]: nur der Gottmensch kann für die einzelnen genügend verdienen, weil nur er die Wirkung auf die menschliche Natur, in der

---

1) a. a. O. S. 67. 68. 45—46.

2) XXII, S. 390, Anm. 1. Z. Th. K. 1900, Bd. XI, S. 169.

3) Vgl. für Thomas S. 33, Anm. 1. *Alb.* 18 a 12: passio Christi aperuit aditum paradisi solvendo romphaeam. Romphaea autem nihil aliud est spiritualiter nisi decretum Dei de non intrando sine pretio quod solvendum est pro n a t u r a, quia tota damnata fuit per peccatum in Adam.

alle Menschen ein Mensch sind, ausüben und durch dies Mittelglied mit seinem Verdienst die einzelnen erreichen kann. Das Auseinanderfallen der Wirkung Christi auf Gott und auf die Menschen findet bei allen statt, indem sie die sufficientia der Genugtuung Christi für das ganze Geschlecht, für das durch diese die justificatio in genere, oder in rei natura, oder die causa universalis remissionis, die Versöhnung der Menschennatur mit Gott, die Besiegung des Teufels überhaupt erwirkt ist, von der efficientia oder efficacia unterschieden, die nur bei den Christus gliedlich verbundenen eintritt. Die Idee des Hauptes und der Glieder bekommt also bei dieser Distinktion erst Bedeutung, wenn es sich um die individuelle Aneignung des universellen Erfolges der Leistung Christi handelt. Nicht anders steht es, wenn man die Qualifikation ins Auge faſst, vermöge deren ihnen Christus zur Satisfaktion für das ganze Geschlecht befähigt erscheint. Sie wiederholen alle die Formel Anselms: solus homo debet, solus Deus potest. Die bloſse Zugehörigkeit des Gottmenschen zum Geschlecht sehen sie als die genügende Bedingung zu der für das ganze Geschlecht erforderlichen Leistung an. Wenn von der gratia singularis hominis die gratia Christi als die gratia capitis unterschieden wird, so bedeutet das nicht eine ideelle Relation zu einem Ausschnitt aus dem Geschlecht, zu der Gemeinde, sondern die Gnadenfülle, die seine Menschheit aus der Verbindung mit der Gottheit besitzt und die so groſs ist, daſs sie anderen zu gute kommen kann[1] und soll, nun eben der sufficientia nach allen, der efficacia nach denen, welche durch Glaube und Liebe seine Glieder werden. Erst, soweit diese subjektive Einigung stattfindet, wird Christus tatsächlich Haupt. Alexander sagt: er ist Haupt eo quod est creditus et amatus, q 12 m 2 a 2. Sollte es die Meinung sein, daſs Christus seine Leistung von vornherein als Haupt des mystischen Leibes vollbracht habe, also auch nur für

1) *Th.* S III q 8 a 5: ex illa eminentia gratiae quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alios derivatur, quod pertinet ad rationem capitis. a 1: virtutem habet influendi gratiam in omnia membra ecclesiae.

diesen, so müſste dieser doch als geschlossene Einheit gedacht werden, wie es bei Duns der Fall ist, der sie auf die Erwählten beschränkt. Davon ist bei den früheren nirgends die Rede. Vielmehr geht die göttliche Bestimmung nach Thomas dahin, daſs er Haupt aller Menschen werden soll [1]. Und Thomas zeigt q 8 a 3 ausdrücklich, inwiefern er es tatsächlich ist, nämlich in verschiedenen Stufengraden, erstlich derer, die ihm aktuell vereinigt sind durch die Herrlichkeit oder erst durch die Liebe oder bloſs erst durch den Glauben, sodann derer, die ihm bloſs potentiell geeinigt sind und hier wieder entweder in einer Möglichkeit, die zur Aktualität nur noch nicht gelangt ist, aber sicher einmal zu ihr gelangen wird, der Prädestinierten, oder in einer Möglichkeit, die nie aktualisiert werden wird, bei Nichtprädestinierten, solange sie in dieser Welt leben; denn mit dem Tode hört für sie die Möglichkeit der Einigung mit Christus und damit jede Gliedschaft Christi auf.

1) ib. q 19 a 4 ad 1: meritum Christi, qui est a Deo constitutus caput omnium hominum quantum ad gratiam, se extendit ad omnia eius membra.

Luthers römischer Prozefs.

Von

Karl Müller in Breslau.

Über Luthers Prozefs an der römischen Kurie fehlen bisher alle Untersuchungen. Profan- wie Kirchenhistoriker samt den Lutherbiographen sind an ihm fast ganz vorübergegangen und haben infolgedessen wesentliche Momente im Gang und Zusammenhang der Ereignisse bis zum Wormser Edikt übersehen oder verkannt. Ich verberge mir die Schwierigkeit nicht, dafs ich da als Theologe das Wort ergreife, wo schliefslich nur der Jurist sprechen sollte. Aber einmal mufs die Sache doch vorgenommen werden, und so scheue ich auch die Gefahr nicht, dabei dilettantisch irre zu gehen. Neue Quellen habe ich nicht. Die Akten des Prozesses hat Pallavicino im Konsistorialarchiv benutzt. Vielleicht liegen sie noch dort. Hätte mein Versuch den Erfolg, dafs sie wieder aufgefunden und dann von einem Sachverständigen bearbeitet würden, so wäre das für mich das schönste Ergebnis.

I.

Die genauesten und zum Teil die einzigen Angaben über die Einleitung des Prozesses haben wir in Luthers beiden Appellationen[1]. Da ich mehrfach auf die Worte zurückkommen mufs, setze ich sie hier her. In I heifst es von den Ablafskrämern: „*adeo me apud .... Leonem X*

---

1) WA. (= Weimarer Ausgabe von Luthers Werken) 2, 28 ff. u. 36 ff., insbes. S. 30 18—27 u. 38 12—18.

papam etc. et eximium virum dominum Marium de Perusiis, suae sanctitatis procuratorem fiscalem, foedaverunt ...., ut dictus dominus Marius ad importunam eorum instantiam causam contra me tanquam de haeresi suspectum et in ecclesiasticae potestatis iniuriam... claviumque irreverentiam machinatum reverendissimis in Christo patribus domino Hieronymo de Ghinutiis, episcopo Asculanensi, auditori camerae etc. et Sylvestro Prierati O. P., palatii apostolici magistro, committeret... Qui quidem iudices et auditores .... me citari fecerunt et citaverunt ad comparendum personaliter Rhomae." In II: *„ceperunt illi .... apud ... Leonem X per quendam dominum Marium de Perusiis, procuratorem fiscalem, accusare tanquam haeresi suspectum. et per eundem dominum tandem impetrantes commissionem citandi mei in personas reverendissimorum dominorum et patrum Hieronymi* [wie oben], *et Silvestri Prieratis ... per eosdem me citari curaverunt ad Urbem ad personaliter comparendum."* Dagegen erwähnt das spätere Breve an Cajetan [1] nur die Rolle des Hieronymus: *„Nos .... venerabili fratri nostro H., episcopo A., curiae causarum camerae apostolicae generali auditori, commisimus, ut ipsum Martinum ad comparendum personaliter coram eo et se super praemissis examinandum et, qualiter de fide sentiret, respondendum, sub certis poenis moneret, ipseque H. auditor contra dictum Martinum monitorium hujusmodi, ut accepimus, decrevit."* Luthers Angaben stammen jedenfalls aus dem Vorladungsschreiben, das uns ja nicht mehr vorliegt. Sie sind, wie sofort klar ist, von verschiedener Genauigkeit. Aber Namen und Titel sind richtig, nur dafs de Perusiis ungenau ist statt de Perusco.

Es gilt nun vor allem andern, die Art der Ämter festzustellen, deren Träger hier erscheinen [2]. Zunächst der

---

1) WA. 2, 23 11 ff.

2) Für das Folgende ist zu vergleichen: J. B. de Luca, Relatio curiae Romanae. (Ich benutze die Ausgabe von Köln 1683.) J. H. Bangen, Die römische Kurie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang (1854). Gg. Phillips, Kirchenrecht, Bd. 6 (1864). Hinschius, Kirchenrecht 1, 392 ff.

Magister sacri palatii. Er ist vor allem — anderes kann hier aufser Betracht bleiben — der sachverständige Berater des Papstes in Fragen des Glaubens und der Häresie, zugleich der ordentliche Glaubensrichter in einem engeren Bezirk um Rom, vermutlich innerhalb der alten römischen Diözese (bis zum hundertsten Meilenstein) [1]. Diese Stellung kann also in Luthers Fall nicht in Betracht gekommen sein.

Die beiden anderen Ämter, der Procurator fiscalis und der curiae causarum camerae apostolicae Auditor generalis, gehören beide derselben Behörde an: Kammer und Fiskus sind eins, Finanzbehörde und zugleich Gerichtshof. An der Spitze des Gerichtshofs steht der Auditor camerae, wie der Titel gewöhnlich kurz lautet, eine der höchsten kurialen Würden [2]. Seine Stellung ist gerade ein Menschenalter vor Luthers Vorladung durch Innocenzens VIII. Bulle Apprimae devotionis vom 22. November 1485 [3] näher beschrieben worden. Danach hat er unter dem Kardinalkämmerer vor allem die Strafgerichtsbarkeit über alle Beamten der Kurie und alle Kurialen überhaupt, sowie über alle geistlichen und weltlichen Zivil- und Strafsachen, die an der Kurie vorkommen, soweit sie nicht Verstümmelung oder Todesstrafe nach sich ziehen [4]. Mit anderen Worten: er ist der Richter über alle Personen, die zur Kurie gehören, und über alle Materien, die in ihrem Bereich vorkommen. Denn dabei sind nicht etwa Fälle aus den Provinzen gemeint, die der Papst an sich zieht oder die durch Appellation an ihn kommen, sondern nur solche, die die Mitglieder der

---

1) Hinschius 1, 492. Hier so wenig wie sonst finde ich etwas über seine Stellung als Glaubensrichter. Aber in seiner Replik an Luther bezeichnet sich Silvester selbst als „*urbis et orbis domini nostri spontaneo munere inquisitor ac perinde sive ordinarie sive delegato jure in spectantibus ad fidem judex*“. WA. 2, 51 17 f. Die Ausdehnung seiner ordentlichen Richtergewalt erschliefse ich nur daraus, dafs sich seine übrige Jurisdiktion später über den im Text angegebenen Bezirk erstreckte (vgl. De Luca, Disc. 8 8).

2) Vgl. bes. De Luca, Disc. 34.

3) Magnum Bullarium Romanum (Lugduni 1673) 1, 450

4) Die Stelle auch bei Hinschius 410 3.

Kurie angehen oder Fremde, die sich gerade an der Kurie aufhalten. Luthers Fall gehört also nicht dazu. Er ist so wenig als Prierias der ordentliche Richter über Luther [1].

Wenn nun trotzdem beide mit Luthers Sache befafst worden sind, so kann das nur durch eine aufserordentliche Delegation, Kommission, geschehen sein. In solchem Fall aber kann der Papst einen Prozefs seinem Kommissar ganz und mit Einschlufs der Diffinitivsentenz übertragen oder nur einen Teil, so dafs er das Endurteil, vielleicht auch noch andere Stücke, sich selbst vorbehält. Im ersten Fall wird der Kommissar zum Judex, im zweiten Fall ist er nur Auditor im technischen Sinn [2]. Denn der Judex hat den ganzen Prozefs zu führen und kraft eigener oder der von seinem Herrn ihm übertragenen Gewalt das Endurteil zu fällen. Der Auditor dagegen hat nur in des Richters Auftrag bestimmte Vorarbeiten für ihn zu liefern, Zeugen zu vernehmen u. s. w. Sein Auftrag wird daher von dem ihm vorgesetzten Richter immer genau umschrieben. Während nun z. B. bei Hufs zuerst der ganze Prozefs an einen kommissarischen Richter übertragen worden ist [3], wissen wir aus dem Breve und den Appellationen Luthers, dafs der Papst von vornherein dem Hieronymus nur Vorladung und Verhör übertragen hat [4]. Weiter reicht dessen Vollmacht also nicht, und es ist ganz in der Ordnung, dafs in dem

---

1) Nach Pallavicino, Istoria del concilio di Trento II 6,7 hätte Hieronymus den Auftrag erhalten als *ordinario esegutore di tutte le pontificie ordinazioni.* Allein die Bulle Apprimae überträgt ihm § 6 nur die Exekution der päpstlichen Sentenzen. Aufserdem weist die Verbindung mit dem Fiskalprokurator auf seine richterliche Stellung.

2) Über diesen technischen Begriff des *auditor* im Unterschied vom *judex* vgl. Guilielmi Durantis Speculum utriusque juris I, 1 de auditore. Auch Hinschius 1, 186 f. Ich benutze hier und im folgenden am liebsten Durantis, weil sein Werk, obwohl zuerst 1272 herausgegeben, doch noch am Anfang 16. Jhs. und länger das angesehenste und verbreitetste Handbuch war und vor allem der gerichtlichen Praxis diente.

3) Documenta Mag. Joannis Hus vitam [etc.] illustrantia ed. Palacky (1869), S. 402.

4) Vgl. oben S. 47.

späteren Stadium des Prozesses Hieronymus so gut wie Silvester verschwinden und dafür nur noch der Papst selbst mit seinem Beirat von Kardinälen und Gelehrten hervortritt. Er allein ist der Judex.

Nun wird auch verständlich werden, warum von Silvester nur in Luthers Appellationen, nicht aber in Leos Breve die Rede ist. Er hat — darüber lassen die Appellationen keinen Zweifel — auch eine Kommission bekommen, aber eine andere als Hieronymus, oder wohl richtiger[1]: sie haben zwar beide denselben Auftrag gemeinsam erhalten, aber wohl mit der Vollmacht, dafs auch jeder für sich vorgehen könne[2]. Und nun übernimmt Silvester die Prüfung der Schriften Luthers, Hieronymus das persönliche Verhör und infolgedessen auch die Ladung.

Was hat nun aber Marius für eine Rolle gespielt? Die Prokuratoren stehen an der Kurie immer neben den Advokaten, sind aber nicht mit ihnen identisch. Beide stehen den Richtern wie den Parteien zur Verfügung. Aber die Prokuratoren haben nur die tatsächliche Seite zu versehen, das Material, die Zeugen u. s. w. zu beschaffen, im Verhör und bei den Widerreden der Parteien zu wirken. Die Advokaten treten erst ein, wenn alles Tatsächliche klar gelegt ist: dann haben sie die Aufgabe, die Entscheidung der Rechtsfrage vorzubereiten, die rechtlichen Bestimmungen, die in Frage kommen, aufzusuchen und anzuwenden[3]. So liegt es nun auch bei der apostolischen Kammer[4]. Aber während hier für die Finanzbehörde und den Gerichtshof zusammen nur ein Advokat bestellt ist, steht ihm für jede der beiden Anstalten ein besonderer Prokurator zur Seite, und zwar für die richterliche Seite der Procurator fiscalis generalis Urbis oder kurzweg der Procurator fisci. Er wird nur aus den hervorragendsten Kriminalisten genommen und

1) So mufs man nach den Appellationen urteilen.

2) Nach der Formel „*vobis et vestrum singulis*“ s. Hinschius 1, 189.

3) De Luca, Disc. 46 nr. 84 ff. Bangen 62 ff.

4) Vgl. für das Folgende besonders De Luca a. a. O. Was hier für das 17. Jahrh. festgestellt wird, kann auch im 16. nicht viel anders gewesen sein.

mufs alle Stufen dieser Laufbahn durchgemacht haben. Seine Aufgabe ist, in jedem Einzelfalle bei den Richtern alles zu tun, dafs die Delinquenten überführt und in die richtige Strafe genommen werden. Mit einem Wort: er ist der Staatsanwalt am Gerichtshof des Fiskus [1]. So wird sein Amt auch in Innocenzens VIII. Bulle Apprimae § 3 (s. o.) beschrieben: der Generalauditor erhält Vollmacht, die Vergehen der Kurialen *tam per fisci nostri pro tempore praesentis procuratoris denunciationem et accusationem quam etiam ex mero officio inquirendi* u. s. w.

Hält man diese Tatsachen wieder an die Angaben unserer Urkunden, so wird sich des Marius Rolle in Luthers Prozefs näher bestimmen lassen. Zunächst hat auch er nicht in seinem eigentlichen Amtsbereich gehandelt: er ist der Staatsanwalt nur für die Personen und Materien, die dem Auditor camerae zustehen. Aber die amtliche Verbindung mit diesem Auditor macht es begreiflich, dafs sie auch in Luthers Prozefs in einem aufserordentlichen Fall beisammen stehen.

Die tatsächliche Rolle des Marius kennen wir nur aus Luthers Appellationen (s. o.). Wie schon bemerkt, sind diese beiden Urkunden hier wie sonst von verschiedener Genauigkeit: nach I hätte Marius den Prozefs gegen Luther an Hieronymus und Silvester übertragen, kommittiert, nach II aber den Auftrag (commissio), Luther vor H. und S. zu zitieren, [beim Papst] erwirkt. Während nun in anderen Fällen I genauer ist, gibt hier II den richtigen Sachverhalt. Unmöglich konnte Marius den Prozefs an Hieronymus und Silvester kommittieren, delegieren. Denn er ist nicht der ordentliche Richter; und als päpstlicher Delegat hätte er seinen Auftrag doch nicht an seinen Vorgesetzten Hieronymus subdelegieren können. Er kann also nur, wie das II von vornherein nahe legt, I aber selbst gelegentlich

1) Auch an den Inquisitionsgerichtshöfen heifsen die Offizialankläger *fiscales*. S. Pegnas Kommentar zu Eymerichs Directorium inquisitorum III 67 (ed. Vened. 1595 S. 415 a D.). Eymerichs Werk stammt aus dem Jahr 1376; Pegnas Kommentar, der für die Inquisitoren seiner eigenen Zeit berechnet ist, ist zuerst 1578 erschienen.

bemerkt [1], den Prozeſs beim Papst beantragt haben. Die Darstellung in I gibt den Tatbestand nur ungenau zusammengezogen.

Urkundlich bezeugt ist endlich, daſs Erzbischof Albrecht von Mainz und Magdeburg selbst es war, der über Luthers Thesen u. a. Schriften nach Rom berichtet hat, um den Papst zum Einschreiten zu veranlassen [2]. Aber es ist nicht wahrscheinlich, daſs von diesen Bemühungen des Erzbischofs in der Vorladungsurkunde genauer die Rede gewesen wäre. Nur allgemeinere Andeutungen mögen darin gestanden haben, wie die Kenntnis über die Vorgänge nach Rom gekommen sei [3]. Wenn Luther hinter den römischen Instanzen die Ablaſskrämer des Dominikanerordens sieht und den Prozeſs von ihnen betrieben werden läſst [4], so wird das im wesentlichen seine Vermutung sein, mit der er zugleich den Ursprung des ganzen Prozesses aus einem häſslichen Geldgeschäft ableiten wollte.

Faſst man also zusammen, so ist die Denunziation des Erzbischofs Albrecht wohl zunächst an Marius gegeben worden, der durch die eigentümliche Stellung seines Kurialamts hiezu der nächste war. Er hat dann den Prozeſs beim Papst beantragt, und der Papst hat mit dem theologischen

1) S. 32 32: *commissio ad supradicti domini procuratoris fiscalis instantiam (ut praefertur) signata.*

2) Erzb. Albrecht an seine Räte in Halle 13. Dez. 1517 bei F. Körner, Tezel der Ablaſsprediger (1880), S. 148. Welche Schriften Luthers neben den Thesen gemeint sein können, erörtert Th. Brieger in ZKG. 11, 112—118 (1890). Über den Prozeſs, den der Erzbischof selbst gegen Luther angestrengt hat, s. Brieger in der Festschrift zum Deutschen Historikertag in Leipzig 1894, S. 191 ff., und dazu meine Bemerkungen weiter unten S. 58 oben.

3) Etwa so wie es im Breve an den Kurfürsten vom 23. Aug. 1518 (EA. ova 2, 353) heiſst: *quoniam ex doctissimorum ac religiosissimorum hominum relatione ac praesertim dilecti filii magistri s. palacii nostri nobis constat* u. s. w.

4) Vgl. die Appellationen. — Der Gedanke liegt nahe, daſs Luther hinter den Ablaſskrämern eigentlich den Erzbischof selbst suche und so von dessen Denunziation in Rom etwas erfahren habe; Appell. II (37 37) bezeichnet er die erzbischöfliche Instructio summaria als ihren, der Krämer, libellus. Aber der Anhaltspunkt ist doch zu schwach.

Gutachten den Magister sacri palatii, mit der gerichtlichen Voruntersuchung den Generalauditor seiner Kammer beauftragt, sich selbst aber alles weitere und insbesondere das Endurteil vorbehalten.[1]

II.

Es wäre von Interesse, wenn sich feststellen liefse, welche Prozefsform gegen Luther gewählt worden ist.

Das kanonische Recht hatte aus alter Zeit für den Strafprozefs nur die Form der Akkusation übernommen. Erst seit Innocenz III. war die Denuntiation, die früher mehr pädagogisches Gepräge getragen hatte, zu einer wirklichen Prozefsform ausgebildet und aufserdem die Inquisition neu eingeführt und im Anschlufs an römische und germanische Vorbilder entwickelt worden[2].

---

1) Nur noch eines möchte ich hier in der Anmerkung streifen: Ist Silvesters Dialogus gegen Luther die Frucht seines päpstlichen Kommissoriums? Nach dem Brief Erzb. Albrechts (s. oben S. 52, 2) müssen Luthers Thesen spätestens Anfang Januar 1518 in Rom angekommen sein. Der Dialog Silvesters ist in der zweiten Hälfte des Juni 1518 erschienen (WA. 1, 644 f.). Wenn Maximilian nach seinem Schreiben an den Papst vom 5. Aug. 1518 (EA. ova 2, 349) vor einiger Zeit gehört hat, Luthers Ketzereien seien *nunc per magistrum s. vestri palatii notata*, so ist damit doch wohl gleichfalls der Dialog gemeint. Den Ausdruck *conclusionem haereticam notare* gebraucht auch Silvester selbst in der Replica von seiner ersten Schrift (WA. 2, 50 20). Gleich darauf hat auch Luther den Dialog erhalten und die Replica noch im August geschrieben (WA. 1, 644). Da nun die Arbeit Silvesters bekanntlich in drei Tagen entstanden ist, zwischen ihrem Erscheinen aber und der Vorladung Luthers nur eine kurze Frist liegt und die Umständlichkeit des Verfahrens annehmen läfst, dafs zwischen der Anzeige des Erzbischofs und der Vorladung längere Zeit vergangen sei, so wird man vermuten dürfen, dafs Silvester erst durch jenes Kommissorium auf Luthers Thesen geführt worden sei. J. Köstlin, Luther[4] 1, 207 ([5]1, 190 f.) und Th. Kolde 1, 162 sehen es, doch ohne Gründe, umgekehrt an, und heben deshalb besonders hervor, dafs der Papst einen „Richter" über Luther bestellt habe, der ihn schon öffentlich verurteilt hatte.

2) Von der *exceptio* kann ich hier absehen. Für die drei Hauptformen vgl. Durantis III 1 und Eymerich III 67—69 (S. 413 ff.). Von neuerer Literatur: F. A. Biener, Beiträge zur Geschichte des Inquisitionsprozesses und der Geschworenengerichte (1827). W. Molitor,

Die Akkusation beruht ursprünglich auf dem Grundsatz der privaten Anklage. Ankläger und Angeklagter treten sich als Parteien vor dem Richter gegenüber. Der freiwillige Ankläger hat den Prozefs durchzuführen, die Anklagepunkte in einem besonderen libellus accusatorius zu begründen, das Beweismaterial herbeizuschaffen und zugleich das Risiko der falschen Anklage, die Strafe für calumnia, zu tragen.

Die Inquisition dagegen erfolgt immer ex officio. Auf diesem Wege vorzugehen ist nur der Vorgesetzte *(praelatus)* und ordentliche Richter berechtigt und darum auch verpflichtet, wenn ihm Exzesse des Untergebenen *(subditus)* glaubwürdig bekannt geworden sind, sei's durch persönliche Anzeige und Antrag auf Inquisition oder durch fama, clamor, clamosa insinuatio u. ä. Anzeige und Antrag haben dabei nicht das technische Gepräge wie bei der Akkusation und in bestimmten Fällen bei der Denuntiation; sie erfordern nicht eine bestimmte rechtliche Form. Wohl aber müssen sie ebenso wie die Fama öfters und von nicht verrufenen Personen ergangen sein. Daher sind hier Ausdrücke üblich wie *ad audientiam nostram, ad aures nostras, ad auditum nostrum pervenit, fama publica referente, clamosa insinuatione perducente* [1] u. ä. Eine Voruntersuchung mufs dann vor allem feststellen, ob das Gerücht, die diffamatio, auch begründet sei: das ist die *inquisitio famae* [2].

Auch den weiteren Prozefs mufs dann der Vorgesetzte und Richter durch alle Stadien bis zum Endurteil durchführen.

Die Denuntiation endlich stellt im Grund nicht ein eigenes Verfahren im strengen Sinne neben den beiden anderen

Über das kanonische Gerichtsverfahren gegen Kleriker (1856), S. 117 ff. N. München, Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht (1865) 1, 363—511. (1865) Hinschius 5, 337 ff., bes. 358 ff.

1) Grundlegend ist auch hiefür Innocenz III. mit c. 24 X de accus. V 1: *si per clamorem et famam ad aures superioris pervenerit.* Vgl. dann z. B. Durantis III 1 de inquis. § 3 16 und die Formel bei Eymerich III 68 (417 a B).

2) Dieser Ausdruck stammt von Innocenz III. c. 14 X de accus. V 1.

dar, sondern eher eine Ergänzung zur Inquisition [1]. Sie kann von jedermann ausgehen, der Exzesse eines Klerikers oder einen Schaden in der kirchlichen Verwaltung bemerkt, und sie hat dann immer zur Folge, daſs ein Vorgesetzter oder ordentlicher Richter ex officio auf dem Wege der Inquisition vorgeht, zunächst sich also darüber versichert, ob die Denuntiation begründet ist. Aber sie setzt voraus, daſs der Denuntiant dem, den er anzeigen will, vorher die Monitio charitativa ohne Erfolg hat zugehen lassen. Die Absicht dieses Verfahrens ist nicht, vindikative Strafe zu erzielen, sondern Besserung der Person oder der Zustände, die Anlaſs zu Beschwerden gegeben haben. Der Denuntiant ist dabei natürlich auch nicht Partei; der Richter führt den ganzen Prozeſs ex officio durch [2].

Die inquisitorische Form des Strafprozesses ist unter den kanonistischen Päpsten des 13. Jhs. rasch ausgebildet und zur Herrschaft gebracht worden. Das eigentliche Akkusationsverfahren insbesondere ist durch sie immer mehr verdrängt worden; die geistlichen Gerichte haben es nicht gerne gesehen, weil es zu umständlich und zu gefährlich war und daher Strafprozesse auf dieser Grundlage immer schwieriger und seltener wurden. Man warnte auch offiziell vor ihm und nahm private Akkusationen nicht gerne an [3]. Man gestattete, noch während des Prozesses von der gefährlicheren Form zur ungefährlichen überzugehen, von der Akkusation zur Denuntiation [4], von der Denuntiation zur Inquisition [5].

---

1) So, wenn ich recht verstehe, Hinschius 5, 355, womit ich die Angaben bei Durantis III 1 de denunt. sachlich übereinstimmend finde. Vgl. auch die folgende Anmerkung „*inquirat*".

2) Durantis III 1 de denunt. § 1 15: *judex ex sola denuntiatione, non instituto accusatore, procedit.* Pegna zu Eymerich III 68 (416b D): *His peractis nullae sunt amplius denuntiantium partes, sed judici totum relinquitur, ut is inquirat de delicto, de delinquente, accitis testibus, quos denuntians nuntiavit, item aliis, a quibus veritas haberi possit* (u. s. w.).

3) Eymerich III 66 (414a A). Über die Schwierigkeit, Ankläger zu bekommen, s. auch Biener a. a. O. S. 95 aus Gandini.

4) Eymerich III 71 (418a B).

5) Durantis III 1 de denunt. § 1 16.

Aber es gab noch andere Auswege. Wenn man auf amtlicher Seite aus irgend welchen Gründen auf die Form der Akkusation Wert legte, so konnte statt eines privaten Anklägers von vornherein auch ein Offizialankläger eintreten und den Prozeſs nach den Normen des Akkusationsverfahrens durchführen. Das war z. B. der Beruf des Fiskals der Ketzergerichte, und er hatte dann nicht die Folgen der miſslungenen Anklage zu tragen [1]. In diesem Fall konnte dann der Fiskal, gerade so wie der Richter im Inquisitionsprozeſs, auf clamor und fama hin vorgehen, und auch hier muſste dann naturgemäſs vor allem die inquisitio famae erfolgen, ehe man weiter schreiten konnte [2].

Auf der anderen Seite war auch der Inquisitionsprozeſs dem modifizierten Akkusationsprozeſs angenähert worden: der Richter konnte auch hier durch Denuntiation oder gar Akkusation eines Fiskals veranlaſst werden, die Inquisition zu eröffnen, und der Offizial konnte dabei einen libellus accusatorius einreichen [3]. Man unterschied daher — und zwar gerade auch bei dem Tribunal der apostolischen Kammer — zwischen einer Inquisition, die auf amtliche Denuntiation oder Accusation, und einer, die „ex mero officio", „proprio motu" des inquirierenden Richters eröffnet wurde [4]. Damit war dann ein charakteristischer Zug des eigentlichen Inquisitionprozesses verwischt: Ankläger und Richter waren nicht mehr dieselbe Person [5].

1) Pegna zu Eymerich III 67 (415a DE).

2) Vgl. z. B. Kirchenlexikon² 10, 554.

3) Vgl. z. B. Acta judiciorum inter F. Jacobum Hochstraten ... et Johannem Reuchlinum [etc.] (Hagenau 1517). A 2: *sedente pro tribunali praefato Fr. Jacobo inquisitore productus est pro parte sua libellus qui sequitur: Libellus accusatorius Jacobi ... coram se et commissariis archiepiscopi Moguntini productus* u. s. w. Hier ist Jakob der Richter und Offizialankläger zugleich, also offenbar im Inquisitionsprozeſs. Vgl. auch die folgende Anmerkung.

4) In der Bulle Innocenzens VIII. Apprimae, oben S. 48. Die Worte, auf die es ankommt, S. 51 oben. Der Ausdruck *proprio motu* für die Einleitung des Inquisitionsprozesses findet sich in diesem Sinn des *merum officium* im Unterschied von „*ad alterius denunciationem*" z. B. bei Bartolus (Biener a. a. O. S. 99).

5) Es ist vielleicht nicht unnütz zu bemerken, daſs auch die Hä-

Daraus wird klar, wie nahe sich die Prozeſsformen gekommen sind, aber auch verständlich, warum es bisher im Fall Luthers fast nicht möglich zu sein scheint, die Art des Prozesses festzustellen. Daſs die Anklage ex officio erhoben ist, zeigt wohl die Rolle des Marius. Aber für weitere Fragen ist das urkundliche Material viel zu spärlich und die fernere Rolle des Marius zu unbekannt. Wenn in dem Breve an Cajetan, in der Bulle Exsurge und danach in Decet Romanum Ausdrücke vorkommen, wie *ad aures nostras, ad notitiam nostram devenit, fide dignorum relatu ac fama publica referente ad nostrum pervenit auditum*, so ist das jetzt kein sicherer Anhaltspunkt mehr. Und wenn andererseits Luther Ausdrücke gebraucht wie *accusare* oder, was sonst im Inquisitionsprozeſs vorkommt, sagt, daſs der Papst den Prozeſs *ad instantiam* der Ablaſskrämer eröffnet oder daſs diese ihn „inpetriert" haben [1], so besteht von vornherein begründeter Zweifel, ob er die Ausdrücke im technischen Sinn gebraucht habe. Wenn endlich nach dem Breve an Cajetan des Papstes Absicht war, durch sein Vorgehen Luthers Vermessenheit *paterne corrigere*, so wird doch niemand um deswillen allein auf den Denuntiationsprozeſs schlieſsen wollen, weil er von Haus aus nicht vindikative Strafen, sondern Besserung erstrebt [2]. Doch

---

resieprozesse, die Prozesse der Inquisitio haereticae pravitatis, ganz in diesen drei Formen verlaufen können (Eymerich III 67 ff. S. 413 ff.). Das Verfahren der Ketzerinquisition unterscheidet sich ja vom gewöhnlichen Strafprozeſs nicht in der ganzen Anlage, sondern nur durch die Verschärfung der Mittel, um den Angeschuldigten oder Verdächtigen in die Gewalt des Richters zu bringen, das Verfahren rasch zu Ende zu führen und insbesondere den Nachweis der Schuld zu erbringen, sowie endlich durch die Furchtbarkeit der Strafen. Ich zweifle nicht, daſs in Luthers Prozeſs, obwohl er nicht vor einem Ketzerinquisitionsgericht geführt wurde, dennoch die Bestimmungen des Ketzerprozesses mindestens angewendet werden konnten. An einem oder dem anderen Punkt ist es auch, wie sich zeigen wird, tatsächlich geschehen.

1) WA. 2, 38 14. 15 u. 30 22. Über die Ausdrücke s. Durantis III 1 de inquis. § 1 6. 12. § 3 Einl. u. nr. 2. 20; auch II 1 de citat. § 5 1.

2) Für die Denunziation vgl. oben S. 55; auch für die Inquisition behauptet es München 1, 501 f., während es hier Hinschius 5, 353 6 ohne Zweifel mit Recht in Abrede zieht. Vgl. auch Durantis III 1

möchte ich immerhin zu bedenken geben, ob man nicht in dem *processus inhibitorius*, den Erzbischof Albrecht gleich nach der Veröffentlichung der 95 Thesen gegen Luther erlassen hat, die *monitio charitativa* zu sehen habe, die er vornehmen mufste, ehe er die Denuntiation in Rom einreichen wollte[1]. Ist dem so, dann wäre Luthers Prozefs auf Grund der Denuntiation des Erzbischofs als Inquisitionsprozefs weiter geführt worden.

III.

Was waren nun die Anklagepunkte gegen Luther? Das Breve Leos X an Cajetan gibt ihm schuld: *in reprobum sensum versum nonnulla heretice et ab eo, quod S. Romana tenet ecclesia, diversa asseverare et super hoc conclusiones necnon famosos libellos temeritate propria et erecta cervice, laxatis obedientiae frenis, inconsulta Romana ecclesia fidei magistra, in diversis Germaniae partibus publicare ausum fuisse.*

Da in den Urkunden solcher Prozesse die Vorlagen immer wieder ausgeschrieben werden, so hat diese oder eine ähnliche Formel ohne Zweifel schon in den litterae commissionis an Hieronymus gestanden und ist aus ihr auch in die Vorladung übernommen worden. So hören wir denn dieselben Punkte auch aus Luthers erster Appellation

de inquis. § 4 7: *qualitercunque agatur* [auf dem Wege der Inquisition] *ad poenam, si certa poena super crimine, de quo agitur, in jure statuta est, illa infligenda est.*

1) Vgl. dazu Brieger a. a. O. S. 194. Was Brieger mehr herauslesen möchte, ist doch recht unsicher und auch von ihm so behandelt. Ich verweise auch auf die 41. These Ecks (bei Brieger 197): ... *quamvis eis ipsis suum errorem catholicae veritati obviare legitime sit ostensum* u. s. w. Brieger bemerkt dazu: „es ist ihm ‚*legitime*‘ gezeigt worden, dafs sein Irrtum der katholischen Wahrheit zuwiderlaufe, und dennoch hat er ihn nicht verbessern wollen“. Das ist genau die Voraussetzung einer Denuntiation. Nur ist es wohl nicht richtig, wenn Brieger meint, „*legitime*“ weise auf den kirchlichen Vorgesetzten oder den zuständigen Inquisitor haereticae pravitatis. Denn der Ausdruck konnte gebraucht werden, sobald die monitio charitativa ergangen war, die die rechtliche Voraussetzung der Denuntiation war. Daher verliert die ganze These ihre Beweiskraft für das, was Brieger aus ihr entnimmt.

heraus: *contra me tanquam de haeresi suspectum et in ecclesiasticae potestatis injuriam, vilipensionem, diminutionem claviumque irreverentiam machinatum* [1]. Auch hier klingen die beiden Punkte durch: Häresie und Auflehnung gegen die kirchliche oder päpstliche Gewalt. Erst in der zweiten Appellation ist nur noch von Häresie die Rede.

IV.

Auf Grund von alledem erfolgte nun die Vorladung zum Verhör [2]. Wir haben die Urkunde nicht mehr, in der das geschehen ist; aber wir können uns von ihrem Inhalt ein Bild machen teils nach Luthers Appellationen, teils und vor allem nach den Angaben, die das verbreitetste Handbuch der Praxis jener Zeit, das Speculum juris des Durantis, über die Punkte macht, die eine Vorladung enthalten müsse [3]. Erforderlich waren danach: 1) Name des Vorladenden: Hieronymus und Silvester. 2) Vor- und Zuname des Vorgeladenen: nach dem Breve M. L., O. Erem S. Aug. professor. 3) Grund der Vorladung: Häresie und Verachtung der kirchlichen Gewalt. 4) Ort und Tag, da er zu erscheinen hat: 60 Tage nach Einhändigung des Vorladeschreibens, vor Hieronymus (und Silvester) in Rom. 5) Auf wessen Antrag er geladen sei: Marius [4]. 6) Ob er persönlich zu erscheinen habe oder Vertreter schicken könne? persönlich. 7) Ob die Frist peremptorisch sei? ja. Denn nirgends ist von einem zweiten oder dritten Termin die Rede. Dabei ist vielleicht, wie häufig, eine Formel gebraucht worden, dafs dem Angeschuldigten von den 60 Tagen 20 zum ersten, 20 zum zweiten und 20 zum dritten Termin gerechnet werden [5]. 8) Da Hieronymus nicht in

1) WA. 2, 30 22 ff.
2) S. oben S. 47.
3) Durantis II 1 de citat., bes. § 5.
4) Vgl. oben S. 52 Anm. 1.
5) So z. B. in der Bulle Exsurge (EA. ova 4, 293): *sub praedictis poenis ... eo ipso incurrendis ... mandamus, quatenus infra 60 dies, quorum 20 pro primo, 20 pro secundo et reliquos 20 dies pro tertio et peremtorio termino assignamus* u. s. w. Im Prozefs Reuchlins (s. o.

eigener Vollmacht, sondern kraft höheren Auftrages als Delegat oder Kommissar vorging, so mufste er die literae commissionis des Papstes einfügen [1]. 9) Endlich konnte die Ladung dadurch verschärft werden, dafs für Nichterscheinen der Bann und verwandte Strafen angedroht wurden [2]. Und das ist in der Tat bei Luther geschehen: Luther selbst spricht von den Zensuren, die ihm in der Vorladung gedroht seien: viel lieber wolle er sie beständig tragen, als seinen Landesherrn um seinetwillen in schlechtes Gerücht kommen lassen [3]. Auch das Breve an Cajetan sagt, Hieronymus habe den Auftrag erhalten, Luther *sub certis poenis* vorzuladen [4]. Und die Bulle Exsurge (15. Juni 1520) berichtet, er habe die Zensuren über ein Jahr lang getragen [5]. Diese Zensuren können aber nur die gewesen sein, die in der Vorladung angedroht waren. Denn zwischen beiden Akten sind keine weiteren Drohungen an Luther ergangen. Nun ist die Lehre von den Zensuren und ihrem Unterschied von den Strafen damals noch nicht fest ausgebildet und der Umfang des Begriffs, die Mafsregeln, die unter ihn fallen, noch nicht bestimmt gewesen [6]. Aber in der Praxis werden doch, schon auf Grund von c. 20 X

S. 56 3) vgl. C 2ª unten: *Vos omnes et singulos supradictos et vestrum quemlibet in solidum tenore praesentium requirimus et monemus primo secundo tertio peremptorie conjunctim et divisim, vobis nihilo minus et vestrum cuilibet in virtute sanctae obedientiae et sub excommunicationis poena, quam in vos et vestrum quemlibet canonica monitione praemissa, si ea quae vobis in hac parte committimus et mandamus, neglexeritis seu distuleritis contumaciter adimplere, fecimus in his scriptis, districte praecipiendo mandantes, quatenus infra sex dierum post praesentationem seu notificationem praesentium ... immediate sequentium spatium [compareatis] ..., quorum sex dierum duos pro primo, duos pro secundo et reliquos duos dies ... pro tertio et peremtorio termino [assignamus]* etc.

1) Formular bei Durantis a. a. O. § 5 10.

2) Ebendas. § 5 19. Ein Beispiel dafür aus dem Prozefs Reuchlins s. o. vorletzte Anm..

3) Enders, Luthers Briefwechsel I, 219 24 ff.

4) WA. 2, 23 16.

5) EA. ova 4, 290.

6) Hinschius 5, 125 ff. 639 ff.

de verb. signif. V 40 (von Innocenz III), unter Zensuren in solchem Fall nur Bann, Interdikt und Suspension zu rechnen sein. Sie alle oder ein Teil von ihnen, jedenfalls aber der Bann, müssen ihm also angedroht worden sein, wenn er der Vorladung nicht folgte.

Die Vorladung ist dann am 7. August in Wittenberg angekommen. Ihre Frist lief also von da bis zum 6. Oktober.

V.

Bis dahin aber war in Rom eine neue Wendung eingetreten, wie sie durch das Breve an Cajetan, den Kardinallegaten für Deutschland, vom 23. August 1518 bezeugt ist Es ist inzwischen (*nuper*) neues belastendes Material in Rom bekannt geworden: Luther hat in neuen Thesen und Schriften neue Häresieen und Irrtümer veröffentlicht. Darum erhält Cajetan 1) den Befehl, Luther, der von Hieronymus schon für einen Häretiker erklärt worden ist, schleunigst — denn der Fall ist *tum ex fama tum ex facti permanentia* notorisch — persönlich vor sich zu laden und dieses Erscheinen mit Hilfe des Kaisers und der geistlichen wie weltlichen Obrigkeiten zu erzwingen. Wenn Luther freiwillig kommt und dabei reuig widerruft, soll er zu Gnaden angenommen werden. Wenn er nicht freiwillig erscheint, sondern ausgeliefert werden mufs oder wenn er nicht widerruft, so soll ihn der Kardinal in Haft nehmen und nach Rom ausliefern, damit er dort vor den Papst und apostolischen Stuhl gestellt werde (*sistatur*). 2)[1] Wenn Luther dagegen den weltlichen Arm verachtend nicht in des Legaten Gewalt käme (d. h. wenn er sich den Auslieferungsversuchen der weltlichen Obrigkeiten entzöge und infolgedessen überhaupt nicht vor dem Legaten erschiene)[2],

1) Von hier an sind die Auszüge bei Köstlin[4] 1, 232, Kolde 1, 180 f. u. a. ungenau und irreführend. Genauer Kawerau in Köstlin[5] 1, 199.

2) S. 23 39 ff.: *si vero in pertinacia sua perseverans et brachium saeculare contemnens in potestatem tuam non venerit.* Ich war zunächst über den Sinn dieser Worte unsicher. S. 23 30—35 ist unterschieden: 1) *ad personaliter coram se comparendum ... cogas.* 2) *eum*

solle Cajetan a) Vollmacht haben, ihn und seine Anhänger durch öffentliche Edikte[1] für gebannte und verfluchte Häretiker zu erklären, b) von aller weltlichen und geistlichen Obrigkeit, ausgenommen den Kaiser, kraft päpstlicher Vollmacht unter Drohung des Bannes latae sententiae, (der ohne besonderes Urteil sofort mit der verbotenen Handlung von selbst eintritt) und anderer Strafen verlangen, dafs sie Luther gefangen nehmen und ausliefern. Sollte eine dieser Obrigkeiten Luther und seinen Anhängern irgendwie Herberge, Hilfe, Rat und Gunst gewähren, so soll ihr Gebiet, wo Luther es beträte, dem Interdikt verfallen. Diese Befehle, insbesondere also auch der „Vorführungsbefehl" Cajetans[2] sind von den Obrigkeiten ohne Weigern und auf der Stelle auszuführen. Den Gehorsamen werden Belohnungen nach des Legaten Ermessen in Aussicht gestellt.

Die Anstöfse, die man an diesem Breve genommen hat, sind bekannt. Man fand darin vor allem immer wieder dasselbe, was schon Luther gegen seine Echtheit eingewandt hat, dafs zu einer Zeit, da noch nicht die Hälfte der 60-tägigen Frist abgelaufen war, schon Urteil und Bann ver-

---

in potestatem tuam redigere et sub fideli custodia retinere. Demgemäfs könnte man in den Worten „*in potestatem tuam non venerit*" auch den Fall suchen, dafs Luther zwar vor Cajetan käme, aber wegen des Widerstandes der Fürsten von ihm nicht verhaftet werden könnte. Allein dieser Fall ist offenbar nicht vorgesehen. Schon 23 30 ff. soll Cajetan die Fürsten dazu aufrufen, dafs sie Luther zur Verhaftung ausliefern; und nach 24 6 ff. soll er durch kirchliche Zensuren die Obrigkeiten, die Luther etwa günstig wären, zwingen, ihn zu fangen und auszuliefern. Beidemal ist also nur vorausgesetzt, dafs Luther entweder überhaupt nicht käme oder ausgeliefert würde, oder dafs er erschiene und dann von Cajetan verhaftet würde.

1) 24 3 ff.: *per edicta publica ad instar illorum quae olim in albo praetorio scribebantur.* Dafs hier nur eine sehr ungenaue Reminiscenz vorliegt, brauche ich nicht zu sagen. Das tertium comparationis ist lediglich der öffentliche Aushang. Cajetan soll, wie einst der Prätor auf seiner Tafel *(album)*, das Edikt gegen Luther durch Anschlag an einem öffentlichen Platz (Kirchtüren o. ä.) bekannt machen.

2) WA. 2, 24 31 *mandata requisitionis.* Vgl. 24 12 ff. *requiras ut ... Martinum ... capiant et ad manus tuas transmittant.*

kündigt werden sollten. Die Profanhistoriker haben es darum seit Ranke abgelehnt, die Kirchenhistoriker als ein Zeichen der Maſslosigkeit im Verfahren der Kurie gegen Luther hingenommen. Von keiner Seite hat man sich bemüht, das Breve aus dem ganzen Zusammenhange des Prozeſsganges und der kurialen Praxis zu verstehen. Erst Ulmann hat einen Anfang damit gemacht und daraus sowie aus einem anderen päpstlichen Schreiben an Cajetan, das er zuerst heranzog und das offenbar auf das Breve verweist, die Überzeugung von der Echtheit gewonnen [1], aber auch gemeint, mit den „Enormitäten" seines Inhalts müsse man sich eben zurecht finden. Die entscheidenden Punkte finde ich auch bei ihm nicht durchweg getroffen.

Das Breve begründet das neue schärfere Verfahren gegen Luther mit der Notorietät und Unentschuldbarkeit seines Vorgehens. So erhebt sich zunächst die Frage: was ist Notorietät und was hat sie für prozessuale Folgen? Von den drei Arten des Notoriums kommt hier nur die eine in Betracht, das *notorium facti*, das nach Durantis [2] eintritt — ich lasse subtilere Momente weg —, wenn *fama publica* und *ipsa rei evidentia* bestehen. Eine Abart des *n. facti* ist das *n. facti permanentis* oder *actu manentis*, von dem das Breve spricht: es besteht, wenn etwas *ita publice fit, quod aliqua tergiversatione celari non potest et habet facti continuationem*, also wenn es sich um einen dauernden Zustand handelt, wie Konkubinat. Noch einfacher liegt nach Durantis der Fall, wenn die Notorietät nicht nur für die Öffentlichkeit, sondern auch für den Richter besteht, d. h. wenn die Tatsache *ipso [judice] pro tribunali sedente* stattgefunden hat oder stattfindet. In diesen beiden Fällen, bei *notorium facti permanentis* und bei *n. judici et aliis*, sind nach Durantis die Juristen darüber einig, daſs der übliche Prozeſsgang und vor allem ein wirklicher Be-

1) H. Ulmann, Studien zur Geschichte des Papstes Leo X. (Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 10, 1 ff. [1893]). Mehrere Momente, die Ulmann sonst noch zu Gunsten der Echtheit beigebracht hat, setze ich hier voraus.

2) Durantis III 1 de notor. crim. § 4, bes. nr. 1. 3. 10—14.

weis nicht nötig seien [1]. In beiden Fällen wird der Angeschuldigte nur vorgeladen, um angehört, nicht aber um überführt zu werden, und um das Urteil zu vernehmen; im zweiten kann auch der Richter nicht abgelehnt oder Berufung eingelegt werden.

In Rom hat man also jedenfalls das *notorium facti permanentis*, wahrscheinlich aber auch zugleich das *notorium judici et aliis* angenommen. Ohne Zweifel hat man schon damals die zweite Form damit konstruiert, dafs man Luthers Verbrechen in seinen Schriften fand, die dem Papst selbst vorgelegen haben [2]. Ein Verhör, wie es später in Worms darüber angestellt worden ist, ob Luther sich als Verfasser dieser Schriften bekenne, schien unnötig.

Was hat man nun in Rom mit dieser Annahme des Notoriums bezweckt? Ulmann meint, wenn ich ihn recht verstehe, die Kurie habe auf Grund der Notorietät dazu kommen können, die prozessuale Frist nicht zu achten. Aber ich kann nicht finden, dafs die Rechtsquellen gerade hierauf führten. Freilich beruft sich Ulmann auf einen Brief Scheurls an Luther [3]: „Du hast ganz recht, Gehör zu verlangen. Aber bei Leuten, die im Recht nicht Bescheid wissen, braucht man in notorischen Fällen die Prozefsordnung nicht einzuhalten. Denn hier ist Unordnung die höchste Ordnung. Wo aber Notorium bestehe, das bestimmen die Mächtigen selbst. Macht geht vor Recht."

1) Seine Darstellung ist hier nicht ganz einheitlich, was sich wohl aus der kompilatorischen Art seines Werks erklärt. Im Eingang des Abschnitts sagt er ganz allgemein, bei Notorium sei die gewöhnliche Prozefsordnung nicht einzuhalten, auch z. B. kein Beweis durch Zeugen u. a. nötig. Später (§ 4 11 u. § 4 12) schränkt er das mit einem Teil der Juristen auf die beiden Fälle ein, die im Text angegeben sind.

2) Das not. judici ist ohne Zweifel schon im Breve ausgesprochen S. 23 28: *quoniam res apud nos ... notoria est.* Vgl. Leo X. in Exsurge (EA. ova 4, 267): *oculis nostris vidimus ac legimus.*

3) Ulmann a. a. O. S. 10. Scheurl an Luther in seinem Briefbuch 2, 27 und bei Enders 1, 328 109 ff.: *Si tu petis audiri, dignum est; at apud jure imperitos non oportet in notoriis ordine progredi, ubi praeposterus ordo summus est ordo, et declarare notorium apud potentes consistit, quippe fas est in armis.*

Allein, daſs das durchweg Ironie ist, leuchtet ein und ist auch von Ulmann nicht ganz verkannt; aber er findet doch eine ernsthafte juristische Meinung des Juristen Scheurl aus der Kenntnis der Verhältnisse darin ausgesprochen, und das ist meines Erachtens nicht richtig. Bei Notorietät, das ist der Sinn, hört das Recht überhaupt auf und tritt die Willkür ein, zumal wenn man es nicht mit Leuten zu tun hat, auf die man um ihrer eigenen Rechtskunde willen Rücksicht zu nehmen braucht. Nicht das wirkliche Recht bei Notorietät hebt Scheurl hervor, sondern die Willkür, die die Verwirrung des Rechts dem erlaubt, der die Macht hat. Scheurls Worte klingen freilich an einen Grundsatz an, der von den Juristen des Mittelalters ernsthaft gemeint ist. Durantis z. B. wiederholt in seinem Abschnitt über notorische Vergehen mehrmals den Satz: *juris ordinem non servare* heiſse hier *secundum juris ordinem procedere* [1]. Aber Scheurl ironisiert eben auch ihn. Mit Recht dagegen zieht Ulmann eine Weisung des päpstlichen Vizekanzlers Julius von Medici an Cajetan vom 7. Oktober 1518 heran [2], in der offenbar auf das Breve hingewiesen, dem Legaten Freiheit für seine Ausführung gegeben und erklärt wird, man sei dabei von dem Grundsatz ausgegangen, daſs in notorischen und öffentlichen Sachen weitere Förmlichkeiten und Vorladung unnötig seien. Das entspricht ganz den Ausführungen bei Durantis, nur daſs dieser wenigstens verlangt, daſs der Angeschuldigte vorgeladen werde, um gehört zu werden und das Urteil zu vernehmen.

Diese Vorladung schlieſst nun aber auch das Breve nicht aus. Vielmehr soll offenbar Luther nach Rom geschafft und vor den Papst gestellt werden, um sein Urteil zu vernehmen. Die beabsichtigte Verhaftung war, wie Ulmann ganz richtig gesehen hat, eine Sicherheitsmaſsregel,

1) Die nächste Autorität der Kanonisten bildet dabei Innocenz III in c. 21 X de jurejur. II 24: *nec [in manifestis] est ordo judiciarius observandus,* und nachher: *in manifestis et notoriis ... non credimus te teneri servare subtilitatem ordinis judiciarii, quem in his non servari per omnia ipsa quoque juris ratio postulat.*

2) Archivi stor. Ital. Ser. 3, Bd. 24, 23.

nicht der Anfang des Strafvollzugs. Ich erinnere noch besonders daran, dafs die Verhaftung in der Sprache der Juristen und Kanonisten einfach als *citatio rei* oder *realis* bezeichnet wird [1] und das Breve an Cajetan von dem Vorführungsbefehl spricht, den der Legat an die deutschen Fürsten auf Grund des Breve erlassen solle.

Somit hat das Breve vor allem den Zweck gehabt, durch Feststellung des Notoriums und die Verhaftung Luthers ein möglichst rasches und summarisches Verfahren zu ermöglichen [2]. Natürlich stand im Hintergrund noch das Interesse der Kurie, Luthers Person vor allem unschädlich zu machen. Aber das kann hier, wo es sich nur darum handelt, die prozessualen Zusammenhänge festzustellen, aufser Betracht bleiben.

Aber Cajetan hat noch einen zweiten Auftrag, oder richtiger eine Vollmacht für den Fall, dafs Luther nicht in seine Gewalt käme: dann könne er ihn und seine Anhänger durch öffentliche Edikte für gebannte und verfluchte Häretiker erklären. Hiermit brachte man nun bisher in Zusammenhang, dafs nach dem Breve der Auditor der Kammer Luther bereits für einen Häretiker erklärt habe,

---

1) Vgl. Joh. Andreae in seinem Kommentar zu Durantis II 1 De citatione: „*Est et alia citatio* [neben der mündlichen und schriftlichen], *quae fit ipsa re cum persona capitur et invita ducitur ad judicem.*" Ebenso Baldus am Schlufs des Abschnitts: „*Citatio rei per capturam personae non debet esse prima citatio nec ab ea inchoari ..., item nisi propter suspicionem fugae ... Suspicio tamen ista ... debet probari post capturam vel ante* u. s. w." Etwas später gebraucht er den Ausdruck *citatio realis.*

2) Daher die Ausdrücke S. 23 27 ff.: *eisdem praesentibus receptis absque ulla mora, quoniam res apud nos ... notaria et inexcusabilis est.* S. 24 6: *Et ut celerius et facilius morbus hujusmodi extermine-tur.* Das *inexcusabilis* sollte wohl bedeuten, dafs nicht nur das Vergehen Luthers an sich, sondern auch seine näheren Umstände notorisch seien. — Diese Auffassung von Cajetans Auftrag wird auch durch das Breve an Friedrich d. W. bestätigt (EA. ova 2, 353), wo der Papst einfach sagt, er habe Luther *ad respondendum* vorladen lassen und dem Cajetan Vollmacht gegeben, die dazu nötigen Mafsregeln zu treffen. Die Hauptsache ist auch hier, dafs Luther *in potestatem et judicium* des h. Stuhls *deducatur.*

und fand seit Ranke die „Ungeheuerlichkeit,“ dafs Luther noch vor Ablauf der Frist „von dem Gericht für einen Ketzer erklärt worden“ sei, oder dafs das Breve selbst „ihn als einen vollendeten Ketzer bezeichne“ [1]. Aber weder das eine noch das andere ist richtig. Das Breve bezeichnet Luther nicht selbst als Ketzer; es sagt nur: 1) der Papst habe gehört, dafs Luther Häretisches predige; 2) der Auditor Hieronymus habe Luther für einen Ketzer erklärt; 3) Cajetan könne ihn in einem bestimmten Fall für einen gebannten Ketzer erklären. Der anstöfsige Ausdruck ist also gerade nicht gebraucht.

Was nun zunächst die Erklärung des Auditor Hieronymus betrifft, so ist daran zu erinnern, dafs er gar nicht befugt war, das Endurteil zu fällen. Er hatte nur die erste Untersuchung zu führen: in ihr hatte er also auf Grund von Luthers Schriften die Erkenntnis gewonnen, dafs er Luther wirklich für einen Häretiker halten und demgemäfs die Fortführung des Prozesses gegen ihn beantragen müsse. Mit anderen Worten: Hieronymus schlofs die inquisitio famae (s. o. S. 54) mit dem Ergebnis ab, dafs die diffamatio Luthers begründet sei. Wenn also Ulmann hervorhebt, dafs *haereticus declaratus* nicht dasselbe sei wie *h. condemnatus*, so ist das ja an sich richtig. Aber es kommt meines Erachtens weniger darauf an, als Ulmann meint. Das Entscheidende ist vielmehr, wer und unter welchen Umständen jemand Luther für einen Häretiker erklärt, und hier ist alles in der Schwebe, bis der Papst selbst das Urteil gesprochen hat.

Sodann ist hervorzuheben, dafs nach dem Breve Cajetan jene Mafsregeln nur dann treffen kann, wenn Luther der Ladung vor ihn nicht folgt und sich den Auslieferungsversuchen der Obrigkeiten entzieht, m. a. W.: wenn er sich der contumacia vor dem Legaten schuldig gemacht hat. Das entspricht aber wieder durchaus den herrschenden Grundsätzen, wie der Praxis des kirchlichen Rechts. Sobald die

---

1) Ranke, Deutsche Geschichte⁴ 6, 62. Köstlin⁴ 1, 232. Kolde 1, 180.

Häresie des Angeschuldigten als notorisch gilt, kann er, wenn er trotz richtiger Vorladung eigenmächtig nicht erscheint, auf Grund einer Bestimmung des Konzils von Verona 1184 unter Lucius III. sofort als Häretiker verurteilt und dem weltlichen Arm übergeben werden [1].

Damit erst tritt Cajetans Sendung in das richtige Licht. Der Auditor Hieronymus hatte die diffamatio festgestellt. Daraufhin war Luther nach Rom vorgeladen worden. Inzwischen hatte sich aber dem Papst selbst die Notorietät der Häresie Luthers ergeben. Darum wird nun Cajetan beauftragt, Luther noch einmal vor sich selbst zu laden, um ihn entweder zur Unterwerfung zu bringen und damit die Sache zu ersticken, oder ihn nach Rom auszuliefern, um sein Urteil zu vernehmen, oder endlich, wenn er nicht käme und man seiner nicht habhaft werden könnte, ihn sofort im Namen des Papstes als Häretiker und Gebannten öffentlich zu verkündigen. Damit wäre der Prozefs beendigt gewesen; denn appelliert konnte bei notorium judici nicht werden.

So ist also meines Erachtens das Breve nach allen Seiten korrekt: es besteht nicht der geringste Grund, es für unecht zu halten. —

Cajetan hat sich dann vorerst vollständig an seine Instruktion gehalten. Er hat zunächst die neue Vorladung als päpstlichen Befehl an Luther ergehen lassen [2], und Luther kam. In den Verhandlungen zu Augsburg, 12. bis 14. Oktober 1518, hat dann der Kardinal, wie schon Ulmann betont hat, von vornherein erklärt, dafs er nicht als Richter

1) c. 9 X de haeret. V 7: *quicunque manifeste* [wieder = Notorietät] *fuerint in haeresi deprehensi ... secularis relinquatur arbitrio potestatis animadversione debita puniendus.* Vgl. auch Hinschius 5, 489 unter nr. 11. Danach z. B. Eymerich III 212 (S. 528): *Quando ipse delatus est deprehensus in haeresi vel confessione propria vel facti evidentia* [= Notorietät] *vel testium productione legitima, sed fugit vel se absentavit et citatus legitime noluit comparere, ... talis est impoenitens haereticus condemnandus.* Zu beachten ist, dafs hier vor *impoenitens haereticus* kein *ut, velut* oder *tanquam* steht (s. u. S. 81 Anm. 3).

2) Enders 1, 266 10: *ad mandatum domini papae.* Acta August. WA. 2, 6 31 f.: *me praestitisse ... obedientiam Romano pontifici.*

zu Luther komme [1]. Sein Ansinnen ist vielmehr in erster Linie auf zwei Punkte gerichtet: 1) ihn zu verhören, was ja auch bei Notorium notwendig war [2]. Hier hat Cajetan in seinem Gespräch die beiden Punkte unterschieden, die den Grund zur Vorladung abgegeben hatten und die auch im Breve nebeneinander gestellt waren: zuerst die beiden Glaubenspunkte, dann die päpstliche Gewalt, gegen die sich Luther vergangen haben sollte [3]; 2) ihn zum Widerruf zu bringen, mit Papst und Kirche auszusöhnen und damit die Sache still beizulegen, und für diesen Punkt beruft sich Cajetan auf seine Instruktion [4], das Breve. Naturgemäfs tritt hier nur in Luthers, nicht auch in Cajetans Darstellung, der Versuch des Legaten hervor, den Widerruf mit allen Mitteln der Drohung zu erreichen. Diese Drohungen halten sich innerhalb der Grenzen des Breves, Bann und Interdikt [5], und Cajetan

---

1) Enders 1, 270 56. Cajetan: *non tamen judicialiter.* Luther (De Wette, Luthers Briefe 1, 159): *er wollt nicht mein Richter sein.* Acta August. 16 27 ebenso.

2) Das tritt in Luthers Darstellung nicht so deutlich hervor, wie in der Cajetans, Enders 1, 269 19: *Dixi ante omnia, quod … interrogandus esset.* Von Luther vgl. Enders 1, 291 275: *benigne audire.* 295 411: *reddidi rationem dictorum meorum.* 296 419: *passus sum … me etiam examinari.* Appell. I. S. 32 15 f.

3) 1) Acta August. 7 20–40; 2) 8 10 ff.

4) Dieser zweite Punkt wird bei Luther (Enders 1, 291 266) ebenso deutlich wie bei Cajetan (ebd. 269 20–23; hier zugleich Berufung auf die Vollmacht: *omnia componerem sanctissimi domini nostri papae Leonis X autoritate.* Dazu 270 51–53).

5) Enders 1, 291 245: *aut vim me passurum aut revocaturum.* Acta August. 16 23 f.: *interim ad revocationem urgebat, intentans censuras sibi demandatas.* Eingehender und deutlicher in Appell. I S. 32 18 ff.: *minando mihi, quod, nisi vel hoc facerem vel Rhomae in quodam termino penso in citatione per supradictos praetensos judices* [Hieronymus und Silvester] *praefixo comparerem, me et omnes mihi adhaerentes et faventes sententia excommunicationis innodare ac caeteros quoscunque, ad quos me declinare contigerit, ecclesiastico interdicto supponere vellet, super quibus omnibus sese mandatum sufficiens a sede praedicta habere dixit.* Auch Appell. II S. 39 7 ff.: *nisi revocarem … minas diras et crudelissimas vigore cujusdam apostolici brevis intentavit.* Die Angabe über den Termin kann freilich nicht richtig sein: der Termin, den Hieronymus gestellt hatte, war ja schon am 6. Okt.

selbst hat sich dabei auf seine Vollmacht berufen [1]. Nur in einem Punkt hat er scheinbar diese Vollmacht überschritten, indem er Luther drohte, wenn er nicht heute widerrufe, so werde er alle seine Sätze verurteilen [2]. Allein auch hierfür hatte er, was bisher gleichfalls übersehen worden ist, ohne Zweifel wirklich Vollmacht. Denn in einem anderen Breve, das uns nicht mehr vorliegt, von dem aber der Papst selbst später erzählt und das der Zeit nach dem des 23. August mindestens sehr nahe liegen mufs, hatte Cajetan den Auftrag erhalten, das, was an Luthers und seiner Anhänger Lehre vom Ablafs richtig sei, in päpstlicher Vollmacht zu approbieren, das übrige aber zu verwerfen [3].

Seinen Zweck hat Cajetan bekanntlich nicht erreicht: der Strafgewalt des Papstes wollte sich Luther unterwerfen, nicht aber seiner Lehrgewalt [4]; seine Anschauungen wollte er nur aufgeben, wenn er wirklich mit Gründen widerlegt würde. Nach dem Breve hätte nun also die Verhaftung eintreten müssen. Aber das wagte Cajetan nicht: Luther war jetzt auch durch das Geleite der kaiserlichen Räte gedeckt [5]. Der zweite Teil des Auftrags und der Vollmacht, die das Breve dem Cajetan erteilt hatte (s. S. 61), war nun aber durch Luthers Erscheinen auch hinfällig geworden; seinem Buchstaben nach konnten die Vorführungsbefehle an die geistlichen und weltlichen Obrigkeiten Deutschlands nicht mehr erlassen werden. Es war eine Eventualität eingetreten, die nicht vorgesehen war. Trotzdem hätte es Cajetan ohne Zweifel nicht viel Mühe gemacht, auch auf Grund des Breves einen Ausweg

---

abgelaufen, und auch sachlich konnte Cajetan nicht mehr auf die Vorladung des Hieronymus zurückkommen, da ja der Standpunkt, der dort eingenommen worden war, inzwischen durch Feststellung der Notorietät verlassen war.

1) Vgl. die Stellen aus den Appellationen in der vorigen Anmerkung.

2) Enders 1, 286 81.

3) Vgl. den Eingang der Dekretale vom 9. Nov. 1518 (EA. ova 2, 430).

4) Zum ersten Punkt s. bes. das Schreiben an Cajetan bei Enders 1, 266 13 ff. mit 267 25. 38; Appellation II. S. 39 17 ff. Die Forderung wirklicher Widerlegung oft; vgl. bes. Luthers Protestation an Cajetan, Acta August. 9 1 ff. und Appell. I. S. 32 8 ff.

5) Vgl. den Ärger Cajetans darüber Enders 269 1 ff.

zu finden; aber er hat es nicht für praktisch erachtet. Sein Schreiben an Friedrich d. W. geht aus einem anderen Ton [1]: der Kurfürst wird nur ganz kurz gebeten und ermahnt, Luther nach Rom zu schicken oder wenigstens des Landes zu verweisen. Der Kurfürst aber hat es bald darauf abgelehnt. Cajetans Mission war endgültig gescheitert. —

Gleichzeitig mit der Sendung Cajetans hat man in Rom noch einen anderen durchaus parallelen Versuch gemacht, Luthers habhaft zu werden, durch den Orden, dem Luther angehörte [2]. Auch diese Aktion ging zurück auf die Kunde von Luthers Prozefs, die der Ordensvikar Gabriel zuerst von Hieronymus Ghinucci, dann von Leo X selbst erhalten hatte. Der Vikar hatte dann Luther zunächst ermahnt und nach Rom vor sein Ordensgericht vorgeladen. Da aber Luther nicht gehorchte und seine Sünde häufte, schienen auch hier neue Mafsregeln nötig, die dem Vikar vom Papst aufgetragen wurden. Auch hier sind die beiden Anklagepunkte Häresie und Rebellion, diese jedoch gegen den Orden. Auch hier erhält dann der Provinzial den Auftrag und die apostolische Vollmacht, Luther umgehend gefangen zu nehmen und in Fesseln zu halten. Der Provinzial darf, um Luthers Gefangennahme zu ermöglichen, kraft apostolischer Gewalt alle Personen mit dem Bann und alle Orte mit dem Interdikt belegen [3] u. ä., wie es in einem Breve näher ausgeführt sei, das beigegeben war, uns aber nicht mehr vorliegt. Zur Förderung seiner Aufgabe kann er alle Untergebenen des Ordens bei Strafe des Banns latae sententiae heranziehen und den Willigen den Lohn des Papstes in Aussicht stellen. Von irgend welchen Schritten in dieser Richtung ist jedoch nichts bekannt.

1) Enders 271 98 ff.: *Illustrissimam illam vestram dominationem hortor et rogo, consulat honori et conscientiae suae vel mittendo fr. Martinum ad Urbem vel ejiciendo extra terras suas.*

2) Vgl. das Schreiben des Ordensvikars Gabriel Venetus an den sächsischen Provinzial Gerhard Hecker, hrsg. von Th. Kolde in ZKG. 2, 476 ff. (1878).

3) Gemeint sein können natürlich nur Örtlichkeiten und Personen des Ordens.

VI.

Nach der Begegnung mit Cajetan erwartete Luther selbst nicht anders, als dafs nun der Prozefs weitergehen und das Endurteil bald folgen werde [1]. Dennoch erliefs er noch in Augsburg die erste, bald darauf in Wittenberg auch die zweite Appellation. Er erzählt darin, wie angesichts der Befangenheit und theologischen Unbildung der beiden Männer, die zu seinen Richtern und Auditoren bestellt seien, der Kurfürst auf seine Bitte dahin gewirkt habe, dafs der Prozefs in Deutschland vor gelehrten und gerechten Richtern verhandelt werde. Dazu wäre Leo nach seiner Milde, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit bereit gewesen. Aber nun haben die Ablafskrämer, denen es um ihren Prozefs bange geworden sei, durchgesetzt, dafs zu seinem Richter in Deutschland Cajetan erwählt worden sei [2], in der Hoffnung, dafs er, der Dominikaner, zu Gunsten seiner Ordensgenossen entscheiden, oder wohl noch mehr, dafs Luther vor einem solchen Richter nicht erscheinen und sich dadurch die contumacia zuziehen werde.

Luther und seine Rechtsbeistände haben also mindestens den Auftrag Cajetans nicht ganz durchschaut; denn er war zum Richter nur für den Fall bestellt, dessen Eintritt Luther durch sein Erscheinen gerade verhindert hat.

Luthers erste Appellation wendet sich dann gegen die ganze Delegation, also die beiden kommissarischen Auditoren Hieronymus und Silvester ebenso wie gegen Cajetan, an den Papst [3], oder, wie der Ausdruck lautet, *a papa male in-*

1) Enders 1, 295 415 f. vom 19. Nov. — Appell. II. S. 39 17 ff., womit zu vergleichen Enders 267.

2) WA. 2, 31 33 ist der Satz, wie auch Knaake hervorgehoben hat, unvollständig. Nach dem Zusammenhang und dem Parallelismus mit der zweiten Appellation (S. 38 29 ff.) mufs etwa so ergänzt werden: „Da das Leo nach seiner Milde ... <*paratus esset facere, actum est*> *per adversarios, suae causae timentes* u. s. f.“ Die zweite Appellation hat dann die gute Ansicht von Leo aufgegeben.

3) Dafs auch Cajetan unter die *praetensi judices* und die *praetensa commissio* gehört, zeigt nicht nur die ganze Erörterung 31 26 f. und 32 24, wonach er sich durch Cajetans Verhalten „beschwert“ fühlt,

formato ad papam melius informandum, ein Verfahren, das auf dem Grundsatz beruht, dafs durch Delegation eine neue Instanz unter dem Delegierenden entsteht, also bei Beschwerden gegen den Delegaten an den Delegierenden, nicht an dessen vorgesetzte Instanz zu appellieren sei [1]. Erst als Luther aus dem Schreiben Cajetans an den Kurfürsten erfuhr, dafs der Prozefs an der Kurie weiter gehe [2], appellierte er an das allgemeine Konzil, das in Glaubenssachen über dem Papst stehe.

VII.

Dafs man in Rom auf diese Appellationen nicht achtete, war natürlich. Von allem anderen abgesehen, waren ja bei *notorium facti permanentis* und *n. judici* Ablehnung des Richters wie Appellation ausgeschlossen, und die Appellation an das Konzil war längst bei den Strafen der Häresie verboten. Der Prozefs war also eigentlich zu Ende: es fehlte nur noch Verkündigung und Vollstreckung des Urteils.

Aber nun scheint man in Rom endlich erkannt zu haben, dafs man auf falschem Wege sei. Was hatte Cajetan nicht alles kurzer Hand erledigen sollen! Luthers Lehre vom Ablafs verwerfen und die richtige feststellen, Luther verhaften oder seine Auslieferung von den deutschen Fürsten erzwingen; ihm im Notfall sogleich das Urteil sprechen und ihn dem weltlichen Arm überweisen. Und das alles lediglich im Namen des Papstes, von dem man ein förmliches Urteil, dogmatisches wie persönliches, noch gar nicht hatte! Solche vollkommene Überstürzung zeugte zwar von dem Unbehagen, das man in Rom in Luthers Sache empfand, aber auch von der völligen Unkenntnis, in der man die deutschen Verhältnisse und Stimmungen beurteilte. Was hätte hier werden müssen, wenn der Legat sich an seine Aufträge gehalten hätte!

---

sondern auch sein Schreiben an den Legaten (Enders 267 29): *ut a ... paternitate tua ... appellem.* Das hat z. B. Köstlin[4] 1, 229 ([5] 1, 312) verkannt. Und doch lautet der Titel von I sogar nur: *Appellatio a Cajetano ad papam* und ist in II (39 10 f.) überhaupt nur von Cajetan und seinem Kommissorium die Rede.

1) Hinschius 1, 192.

2) Appell. II. S. 39 19 ff. Enders 1, 271 104 ff.

Ohne Zweifel hat Cajetan selbst die ersten richtigen Eindrücke erhalten. Nachdem Luther sich nicht unterworfen hatte, hatte er alle Aufträge und Vollmachten einfach zur Seite gelegt und kein Stück davon ausgeführt. Er hatte offenbar erkannt, dafs hier mit Gewalt zunächst überhaupt nichts zu machen sei und dafs namentlich nicht einfach der Legat, sondern nur der Papst selbst mit der ganzen Schwerfälligkeit, aber auch mit dem ganzen Schwergewicht seines persönlichen Handelns einschreiten dürfe. Die Verhandlungen in Augsburg hatten ihm gezeigt, dafs für ein erfolgreiches Vorgehen gegen Luther vor allem die feste Grundlage einer päpstlichen Lehrentscheidung über den Ablafs und den Thesaurus meritorum fehle, dafs insbesondere Clemens' VI Dekretale Unigenitus dazu nicht ausreiche [1]. Luther selbst hatte aufserdem in der Protestatio, die er dem Kardinal überreicht hatte, erklärt und später mehrmals wiederholt, er wolle in allem Reden und Tun der römischen Kirche folgen und das Gegenteil als nicht gesagt betrachten; aber er sei sich nicht bewufst, etwas gesagt zu haben, was gegen Schrift, Väter, päpstliche Dekretalen und rechte Vernunft sei [2]. Und dafs dieser Standpunkt auch anderwärts eingenommen wurde, zeigt am besten die Tatsache, dafs später der Kurfürst die Auslieferung Luthers verweigerte, weil viele Gelehrte Sachsens und auswärtiger Universitäten in seiner Lehre keine Häresie finden. Könnte er, so fügte Friedrich hinzu, sich überzeugen, dafs sie wirklich gottlos sei, so wollte er sich als christlichen Fürsten erweisen, d. h. der Kurie willfahren [3]. Unter diesen Umständen hielt es Cajetan ohne Zweifel für das erste Bedürfnis, dafs eine päpstliche Dekretale erlassen werde, in der jene Punkte unzweideutig festgestellt und Luther wie seinem Beschützer damit alle weiteren Ausreden abgeschnitten würden. Und so geschah es denn auch in der Bulle Cum postquam vom 9. November 1518 [4].

---

1) Vgl. die bekannte Szene in dem Brief an Spalatin, Enders 1, 246f.

2) Acta August. S. 8 27 ff. Dazu die Stellen in der Anm. S. 70, 4.

3) EA. ova 2, 409 ff.

4) Ebd. 428 ff. Cajetan hat sie am 13. Dez. in Linz erhalten, nach einer notariell beglaubigten Abschrift drucken lassen und verschickt.

Schon das Datum bezeugt ihren unmittelbaren Zusammenhang mit den Augsburger Verhandlungen. Aufserdem begründet sie selbst ihr Erscheinen damit, dafs sich künftig niemand mit Unwissenheit soll entschuldigen oder mit einer *conficta protestatio* — hier wird unmittelbar auf Luthers Protestation angespielt — heraushelfen können, vielmehr jedermann nunmehr *merito damnari possit.* Ausdrücklich wird deshalb bestimmt, dafs jeder Widerspruch gegen diese Lehre den Bann latae sententiae nach sich ziehe. Auch Miltitz hat Scheurl berichtet, die Bulle sei ergangen, nachdem man in Rom die schriftlichen Erwiderungen erhalten habe, die Luther auf Cajetans Entwurf in Augsburg gemacht hatte; und höchst bezeichnend ist, dafs er sie als eine Erläuterung zur Bulle Unigenitus bezeichnet [1]. Übrigens entsprach dieses Verfahren auch sonst der Praxis der Kurie: so hatte man im Prozefs Hussens den von seinen Prager Gegnern immer wieder verlangten Glaubensprozefs lange Zeit nicht zu eröffnen gewagt, weil es noch an einer päpstlichen Entscheidung über Wiklifs Lehre fehlte, deren Anhänger Hufs war. Erst als die endlich erfolgt war, war man gegen Hufs auf der ganzen Linie vorgegangen [2].

Indessen ehe die neue Bulle an den Kurfürsten kam, hatte

Es ist eine feierliche Bulle. Er selbst sagt: *literas cum vera bulla plumbea cum cordulis ex canopo more Romanae curiae bullatas.*

1) Brief Scheurls bei Enders 1, 327 57 ff.: *decretalem Leoninam declaratoriam Unigenitus.* Ebenso im Brief an Eck (Briefbuch 2, 277 u. d. M.) und an Staupitz (ebd. 78 u. d. M.). Die Worte *acceptis tuis responsionibus* bezieht Enders (Anm. 13) auf die Responsio Luthers an Prierias. Aber abgesehen vom Pluralis liegt es doch von vornherein näher an die Antworten zu denken, die Luther Cajetan gegeben hat, also die Protestatio (Acta August. S. 8 27 ff.) und vor allem die *scriptilis responsio* (ebd. 9 16 ff.), wo jedesmal den Vorhalten des Kardinals ein *respondeo* entgegengestellt wird. Diese responsiones hat Cajetan zwar für blofse Worte erklärt, aber doch versprochen, sie nach Rom zu schicken (ebd. 16 23). So sagt denn auch Scheurl, jedenfalls nach den Mitteilungen Miltitzens (in seinem Brief an Staupitz, Briefbuch 2 78 u. d. M.), die neue Dekretale sei ergangen *acceptis Lutheri responsionibus quas legatus rejecerat.*

2) Vgl. meinen Aufsatz über König Sigmunds Geleit für Hufs (Hist. Vierteljahrsschr. 1, 42—49 [1898]).

er schon am 8. Dezember 1518 die Auslieferung Luthers endgültig abgelehnt [1], und zurselben Zeit begann die Rolle Miltitzens, die meines Erachtens bisher noch nicht ganz richtig dargestellt ist. Zunächst war er einfach und ohne jedes Recht selbständigen Handelns an Cajetan gebunden, so streng, dafs man nur denken kann, man habe den Renommisten und Schwindler auch in Rom gekannt und nur im Augenblick für unentbehrlich gehalten als Kenner von Land und Leuten und als sächsischen Adligen, der sogar mit einer angeblichen Verwandtschaft mit dem Kurfürsten grofs tat [2]. Sein Auftrag ist zunächst einfach der, die Auslieferung Luthers weiter zu betreiben. Dafür sind aber nun zwei Wege in Aussicht genommen, 1) der bisherige: für diesen Fall hatte Miltitz lediglich die Breven zu überbringen, in denen man, wie schon das Breve an Cajetan in Aussicht genommen hatte, Luthers Auslieferung von den einzelnen Reichsständen verlangen wollte [3];

1) Die Bulle ist von Cajetan erst nach dem 13. Dez. versandt worden. Das Schreiben des Kurfürsten: EA. ova 2, 409 ff.

2) Man lese nur, was Miltitz gleich zu Anfang alles an Scheurl hingeredet hat (vgl. dessen Briefbuch 2, 63 ff., die Briefe vom 10. bis 23. Dez., bes. nr. 178. 181. 182. 184. 186—188); dann den Schwindel, der aus seinen Briefen (W. E. Tentzels Hist. Bericht, hrsg. von E. S. Cyprian 1, 377) hervorgeht. Am tollsten ist die Art, wie er nach Rom berichtet haben mufs (Enders 1, 491). In Wittenberg hat man den Mann gekannt (Enders 2, 193 20 ff.), aber in Rom offenbar auch (vgl. die Erzählungen ebd. 193 31 ff. und vor allem den Schlufs der Instruktion bei Tentzel-Cyprian 2, 56 und Löscher, Vollständige Reformationsacta 2, 554 f.). Dafs er vor seiner Reise nach Sachsen die goldene Rose und alle Breven in Augsburg in der Verwahrung der Fugger zurückliefs, war auch sicher nicht sein eigener Gedanke: er sollte einfach nicht daran kommen können ohne Cajetans Willen.

3) Nach Scheurls Bericht (Briefbuch 2, 75 nr. 186. Enders 1, 335 5 ff.) hat Miltitz in Nürnberg gesagt, er habe in Augsburg über 40 Breven an die deutschen Fürsten gelassen, in denen Beistand gegen Luther verlangt, die Gefälligen beglückt, die Widerspänstigen verflucht würden. Ähnlich bezeichnet er die Breven, die er mitgebracht hat, auch sonst, bes. Briefbuch 2, 63 u. 78: sie enthalten *interdictum, execrationem, invocationem laicorum*. Damit ist zu vergleichen, was das päpstliche Schreiben an den Kurfürsten über Miltitzens Vollmacht schreibt (Löscher 2, 557): um Luther nicht mehr länger den Schafstall des Herrn verderben zu lassen, *per alias nostras literas commisimus*,

2) ein neuer: dem Kurfürsten diese Auslieferung durch Liebenswürdigkeiten abzulocken. Das sollte gegebenenfalls Miltitz besorgen. Aber die Entscheidung für den einen oder anderen Weg lag allein bei Cajetan. Miltitz scheint nur den Auftrag gehabt zu haben, die Stimmung zu erkunden und danach Cajetan zu beraten [1]. Daraus aber entspannen sich dann jene Versuche, bei Luther in Güte zu erreichen, was Cajetans herrisches Auftreten nicht vermocht hatte, und weiterhin, das Urteil über Luthers Sache an deutsche Richter zu übertragen, wofür sich im April 1519 auch Cajetan gewinnen liefs [2]. Mit diesem Versuch verstand es Miltitz, dreiviertel Jahre zu vergeuden. Erst im November 1519 scheint man den Schwätzer ganz durchschaut und energisch Schlufs verlangt zu haben [3].

VIII.

Damit kam wieder Vernunft in die Sache [4]. Der Papst selbst nahm das Gericht jetzt wieder in die Hand und be-

---

ut super iis diligentius inquirat aliaque faciat et exequatur contra dictum Martinum et illi adhaerentes ..., quae in literis et concessione nostra plenius continentur. Der Kurfürst möge dem Miltitz darin zur Seite stehen. Das sind alles dieselben Weisungen, wie in dem Breve an Cajetan (s. o. S. 62 unter 2b).

1) In Nürnberg spricht er immer davon, er gehe nur als Privatmann *explorandi causa* an den Hof Friedrichs d. W. nach Wittenberg.

2) S. die Briefe, deren Druckorte Seidemann, Karl v. Miltitz, S. 11 f. zusammengestellt hat.

3) Miltitz an den Kurfürsten 8. Dez. 1519 bei Tentzel-Cyprian 1, 409.

4) Nachrichten über die Entstehung der Bulle bieten aufser der Bulle selbst: 1) I Diarii di Marino Sanuto 28, 246 u. 256 nr. 141 aus einer Depesche des venetianischen Gesandten in Rom vom 4. Dez. 1520. 2) Brief des Gabriel Venetus an Staupitz vom 15. März 1520 in ZKG. 2, 478 ff. 3) Ecks Mitteilungen in seinem Brief an einen deutschen Freund, vom 3. Mai 1520 (EA. ova 4, 256 ff.), sowie in seiner Replica adversus scripta secunda Buceri apostatae super actis Ratisponae [Ingolstadii] 1543, fol. 13a. 32b. 48a. 4) Sarpi, Historia del concilio Tridentino (Ausg. von 1629, S. 11). 5) Pallavicino, Istoria del concilio di Trento I 20 3 u. 21 6: geschöpft aus den Konsistorialakten sowie Aufzeichnungen aus der Hinterlassenschaft Morones. — Auf Nr. 1 hat zuerst Thomas, Auszüge aus M. Sanutos Diarien, und danach Baumgarten, Karl V. 1, 320 hingewiesen; auf

rief zunächst Eck nach Rom; Ende Januar mag er dort angekommen sein [1]. Gleich darauf, in den letzten Tagen des Januar oder den ersten des Februar 1520 bestellte dann der Papst endlich die Kommission, die das Endurteil über Luther vorbereiten sollte: sie bestand aus den Generalen sämtlicher Bettelorden (oder ihren Vertretern) unter der Leitung des Kardinals Accolti, Erzbischofs von Ancona, und Cajetans [2]. Diesen Schritt hatte Cajetan schon vor einem Jahr vergeblich verlangt [3]. Aber auch jetzt ging es langsam genug. Gleich zu Anfang stiefs man auf die Schwierigkeit, dafs man auf den Schriftbeweis Luthers nicht eingerichtet war [4]. Auch war man mit seinen Schriften noch viel zu wenig bekannt. Hier wurde also vor allem Eck wertvoll [5]. Neben ihm aber wurden noch andere Theologen und Kanonisten zugezogen. Am 3. Mai, also nach einem Vierteljahr, war die Bulle fertig und sollte dem nächsten Konsistorium vorgelegt werden [6]. Der Entwurf stammte von Accolti. Aber auch über ihn wurde noch lange und in scharfen und eingehenden Debatten mehrmals in Gegenwart des Papstes und im versammelten Konsistorium mit allen Kardinälen und mehreren Gelehrten verhandelt [7]. Schliefslich trug die endgültige Fassung das

---

Nr. 3 Th. Wiedemann, Joh. Eck, S. 150ff.; auf Nr. 5 Ranke (DG.[4] 1, 298 1). Nr. 4 hat nur Ranke benutzt, doch ohne ihn zu nennen. Die Notizen, die Ranke dem Parnassus Boicus 3, 205 (vielmehr 203f.) entnommen hat, stammen aus Ecks Replica.

1) Eck, Replica, f. 48[a]: *vocatus per breve apostolicum a Leo[ne] papa.* Die Zeit ergibt sich aus dem Folgenden und Wiedema[nn] S. 149f.

2) Marino Sanuto 28 246 u. 256 (nr. 141).

3) Pallavicino I 20 1 aus einem Brief des Vizekanzlers Juli[us] von Medici an den Kardinal Bibiena vom 27. März 1519.

4) M. Sanuto a. a. O.: *Ma il modo che anno tenuto ne la co[n]gregatione non è stato troppo buono, perchè a l'improviso sono stà le le propositione dil frate ditto e dimandati li voti, il dito frate Ma[r]tino dimostra di tuori li soi fondamenti principalmente da li Eva[n]geli* u. s. w.

5) Eck an seinen deutschen Freund 3. Mai 1520. EA. ova 4, 2[...]

6) Ebendas.

7) Pallavicino 20 3 u. 21 6. Vom 21. Mai bis 1. Juni hab[en] allein vier Konsistorien darüber stattgefunden.

Datum des 15. Juni [1]. So wurde sie im Konsistorium verlesen und sodann hinausgegeben.

Wie sich diese Bulle Exsurge [2] an die früheren Stadien des Prozesses anschliefst, wird sich am besten an einer Analyse ihres sachlichen Inhalts zeigen lassen:

1) Zunächst wird berichtet, wie glaubwürdige Anzeigen und Gerüchte über neue in Deutschland gepredigte Irrtümer und Häresieen nach Rom gekommen seien; so dafs der Papst endlich einschreiten müsse [Präsens!]. 41 solcher Sätze werden genannt, die nach sorgfältigster Prüfung als häretisch u. s. w. verworfen werden und deren fernere Predigt mit dem grofsen Bann latae sententiae und anderen Strafen bedroht wird.

2) Luthers Bücher, in denen sie enthalten sind, werden verboten und sollen sofort nach Veröffentlichung der Bulle überall feierlich verbrannt werden.

3) Luthers Person. Zunächst werden a) die Anfänge des Prozesses, Vorladung und Verhandlungen mit Cajetan erwähnt, seine contumacia sowie die Tatsache festgestellt, dafs er die Zensuren länger als ein Jahr getragen und an das Konzil appelliert habe, was Pius II und Julius II mit den Strafen der Häresie bedroht haben. Daraus folgt, dafs gegen ihn *tanquam de fide notorie suspectum, imo vere haereticum* ohne weitere Vorladung mit der Verurteilung *tanquam haeretici* hätte vorgegangen werden können. b) Trotzdem will der Papst noch einmal Milde walten lassen. Deshalb werden Luther und seine Anhänger beschworen und zugleich bei Strafen, die später genannt sind und eo ipso auf sie fallen sollen, ermahnt, innerhalb von 60 Tagen nach Anschlag der Bulle an der Peterskirche und der Kanzellarie in Rom sowie an den Kathedralen von Brandenburg, Meifsen und Merseburg ihre Irrtümer aufzugeben, ihre Schriften zu verbrennen, Luther auch seinen Widerruf einzusenden oder persönlich in Rom zu leisten. c) Sonst erklärt der Papst sie durch dieses Schreiben für notorische und hartnäckige

1) Leider ist in meiner KG. 2, 249 „25. Juni" stehen geblieben.

2) Ich benutze den Druck in EA. ova 4, 263 ff. Aufserdem findet sie sich z. B. in den Bullarien, bei Eymerich (Anhang S. 90 ff.).

Ketzer, verurteilt sie als (*ut*) solche und unterwirft sie allen Strafen, die das Recht über solche verhänge. d) Nach Ablauf der 60 Tage soll jede geistliche und weltliche Obrigkeit bei Strafe des Interdikts u. s. w. verpflichtet sein, sie gefangen zu nehmen und nach Rom auszuliefern.

Die Bulle zerfällt also in drei Hauptteile: Mafsregeln gegen die Irrlehre, gegen die Schriften und gegen die Person Luthers und seiner Anhänger. Die Lehre wird sofort verdammt, die Schriften ebenso und zu sofortiger Verbrennung verurteilt; die Person könnte gleichfalls sofort verurteilt werden, erhält aber noch Frist.

Wie man zu diesem Ergebnis gekommen ist, erzählt Sarpi. In den Verhandlungen standen sich Theologen und Kanonisten gegenüber. Beide hielten an dem Standpunkt fest, dafs Luthers Häresie notorisch sei: seine Bücher wie die Öffentlichkeit seiner Predigt beweisen es. Die Theologen wollten daher Luthers Lehre und Person in éinem Atem verdammen. Die Kanonisten dagegen verlangten trotz der Notorietät, dafs er erst vorgeladen werde. Das habe er nach göttlichem und natürlichem Recht zu beanspruchen, um sich verteidigen zu können. Schon allein die frühere Vorladung des Hieronymus beweise es. Denn auf Grund dieser Vorladung sei zwar das Urteil an Cajetan übertragen, sie selbst aber sei nicht zum Ende gebracht worden [1]. D. h. offenbar: die Notorietät habe schon von vornherein bestanden. Trotzdem habe man die Vorladung erlassen und dann erst Cajetan mit der Verkündigung des Urteils beauftragt. Da aber Cajetan dazu nicht gekommen sei, Luthern das Urteil zu sprechen,

1) Sarpi S. 11: *Aggiungevano, che la citatione dell' Auditore dell' anno inanzi, in virtù dellaquale il giudicio fu rimesso al Gaetano in Augusta et restò imperfetta, quando altro non fosse, la mostrava necessaria.* — Nach Sarpi begründeten die Kanonisten ihre Forderung mit dem Hinweis auf Gen. 18 21: „*descendam ad videndum*". Mit diesem Wort wird sonst nach Innocenz III. (c. 17, X. de accus. V, 1) die Einleitung der Untersuchung begründet. Die beiden anderen Stellen, auf die sich die Kanonisten berufen („Adam, wo bist du?" und „Kain, wo ist dein Bruder Abel?") habe ich bisher in den juristischen Lehrbüchern nicht gefunden.

sei die erste Vorladung unterbrochen worden und müsse nunmehr abermals erfolgen.

Aus dem Gegensatz der beiden Parteien fand man dann den Ausweg durch einen Kompromifs, indem man jene drei Gruppen unterschied und jede besonders behandelte [1]. Bei der Lehre bestand kein Gegensatz, bei den Schriften verfuhr man nach dem Willen der Theologen, bei der Person kam man den Kanonisten entgegen, doch nicht ganz: man zitierte Luther nicht, sondern stellte ihm nur eine Frist zum Widerruf und unterliefs nicht zu bemerken, dafs man bei der Lage der Dinge hätte sofort verurteilen können. Beide Parteien haben also daran festgehalten, dafs das notorium facti permanentis oder judici bestehe, und auch die Bulle hat das angedeutet [2].

Aber in diese Motivierung ist noch eine andere hineingewoben. Die Bulle hebt (unter 3 a) die Reihenfolge hervor: Vorladung, contumacia, Tragen der Zensuren über ein Jahr, und sie begründet damit das Recht, Luther sofort zu verurteilen. Das weist in das gewöhnliche Verfahren gegen Häresie, wo keine Notorietät bestand. Da wird, wer vorgeladen, aber ungehorsam fern geblieben ist, zunächst als *suspectus de fide* oder *haeresi* exkommuniziert, dann nach einem Jahr abermals zitiert und bei neuer contumacia *tanquam* oder *ut haereticus* verurteilt [3]. Die Bulle bezeichnet demgemäfs Luther in diesem

1) Dabei gibt jedoch Sarpi ungenau an, man habe die Bücher sofort verdammt, aber ihre Verbrennung erst nach Ablauf der Frist verlangt.

2) Vgl. aufser der Analyse der Bulle auch S. 64 Anm. 2.

3) Vgl. dazu aufser Hinschius 5 489 unter nr. 11 (s. auch oben S. 68 Anm. 1) insbesondere die schon von ihm zitierten Ausführungen und Formulare von Bernardus Guidonis, Practica inquisitionis, S. 8ff. nr. 9—12 und Eymerich III 212ff. (S. 528ff.). Die Grundlage bilden die Verfügungen zweier Päpste: Innocenzens III in c. 3 Conc. Lateran. 1215 (= c. 13 § 2 X. de haeret. V 7): *Qui autem inventi fuerint sola suspicione notabiles, nisi juxta considerationem suspicionis qualitatemque personae propriam innocentiam congrua purgatione monstraverint, anathematis gladio feriantur et usque ad satisfactionem condignam ab omnibus evitentur, ita quod si per annum in excommunicatione perstiterint, extunc velut haeretici condemnentur;* sowie Alexanders IV. c. 7 de haeret. in VI^to^ (V 2): *cum contumacia in causa praesertim fidei suspicioni praesumtionem adjiciat vehementem, si suspectus de haeresi, revocatus a vobis, ut de fide respondeat, ex-*

Zusammenhang (S. 290) als *de fide notorium suspectum, imo vere haereticum* und gebraucht auch bei seiner und seiner Anhänger Verurteilung die Formeln *tanquam* und *ut* (S. 290 und 295), während diese sonst bei notorischer Häresie wegfallen [1].

Ähnlich liegt es an einem anderen Punkt. Die Bulle erläfst (S. 292) an Luther und seine Anhänger die Monitio evangelica, die dem Bann vorausgehen und einerseits ihnen Zeit zur Übernahme der Bufse lassen, andererseits dem Richter dazu dienen soll, das Moment der Hartnäckigkeit (*pertinacia*) festzustellen, das gerade für den Tatbestand der Häresie wesentlich ist [2]. Auch darin ist sie also von dem Standpunkt abgewichen, dafs es sich um ein Notorium handle; auch darin mag also ein Kompromifs über Gegensätze vorliegen, von denen wir sonst nichts wissen.

Die Bulle hat also den Bann noch nicht verhängt und ist demgemäfs nicht als Bannbulle zu bezeichnen [3]. Sie erklärt nur, dafs, wenn nach Ablauf der bestimmten Frist kein Widerruf erfolge, Bann und andere Strafen sofort rechtskräftig werden. Wenn sie aber für diesen Fall Luther und seine Anhänger schon jetzt verurteilt, so war doch nach der sonstigen päpstlichen Praxis sicher zu erwarten, dafs darüber noch eine besondere öffentliche Kundgebung erfolgen werde [4]. Da die Bulle an den drei deutschen Kathedralkirchen erst am 21., 25. und 29. September angeschlagen wurde [5], so lief die Frist am 27. November ab. Dann hätte man

---

communicationis vinculo, pro eo quod parere subterfugit aut contumaciter se absentat, per vos fuerit innodatus, quam si per annum animo sustineat pertinaci, extunc velut haereticus condemnetur.

1) So wenigstens nach Eymerich III 212 (S. 528 b E) und 217 (S. 531 a D). S. oben S. 68 Anm. 1.

2) Vgl. Hinschius 5, 119, bes. Anm. 10. Die Monitio habe ich in meiner Kirchengeschichte 2, 249 (auch S. 28) als charitativa bezeichnet. Aber dieser Ausdruck findet sich nur im Zusammmenhang der Denuntiation (s. o. S. 55).

3) Das habe ich schon in der „Christl. Welt" 1889 S. 881 betont.

4) Vgl. z. B. den Prozefs Ludwigs d. B.

5) Köstlin, Luther[4] 1, 367 ([5]1, 341).

in Rom sofort vorgehen können; aber nach üblichem Brauch [1] wurden dann noch einige Wochen zugegeben und erst am 3. Januar 1521 Bann und alles weitere in der Bulle Decet Romanum verkündigt [2].

IX.

Bis hierher gingen die kirchlichen Maſsregeln. Nun hatte nach kanonischem Recht nur noch die weltliche Gewalt dem päpstlichen Spruch ihre Maſsregeln folgen zu lassen. Über dieses letzte Stadium kann ich mich kurz fassen [3]. Aleander hat bekanntlich von Anfang an einfach den kanonischen Standpunkt vertreten: die Bulle Exsurge muſs vom Kaiser ohne weiteres auf Requisition der Kirche vollstreckt werden [4]. Der Kaiser hat denn auch in den Niederlanden die Bücher Luthers von Ende September 1520 an auf Grund der Bulle sofort verbrennen lassen [5]. Aber die Maſsregeln gegen Luthers Person konnten dann erst nach Ablauf des Termins, also vom 28. November an, beginnen [6], zur selben Zeit, da Aleander mit dem Kaiser in Worms eintraf. In der Tat beginnt hier Aleander sofort um den kaiserlichen Bann gegen Luther zu werben [7]. Aber nun begannen die Vorstellungen der Fürsten und der kaiserlichen Räte, daſs man Luther erst vorladen müsse, um von ihm

1) Vgl. wieder z. B. den Prozeſs Ludwigs d. B.

2) Die Bulle steht in den Bullarien bei Eymerich; Anhang S. 96 und sonst. Vgl. auch Balan, S. 17ff. nr. 8. Es ist also nicht ein neuer und verschärfter Bann (Kolde, M. Luther 1, 302). Auch Köstlin (⁴1, 422) hat ihre Bedeutung völlig verkannt. Anders Kawerau ⁵1, 390.

3) Vgl. dazu P. Kalkoff, Pirkheimers und Spenglers Lösung vom Bann (Jahresbericht über das städtische ev. Gymnasium zu St. Maria-Magdalena in Breslau [1896]), bes. S. 1—8. — Reichstagsakten (RTA.) jüngere Reihe Bd. 2, mit den Einleitungen und Anmerkungen von A. Wrede, S. 449ff. — Die Depeschen Aleanders, herausg. von Th. Brieger, A. und Luther (1884); übersetzt und kommentiert von P. Kalkoff, Die Depeschen des Nuntius A.² (1897).

4) Statt alles Weiteren: Brieger 20 4—7.

5) RTA. 455f. Kalkoff, Pirkheimer, S. 19f.

6) So auch Aleander, RTA. 456 9ff. 458 17ff.

7) Brieger 19 12ff. Zum erstenmal erwähnt der Kaiser am 17. Dez., daſs der Bann nun rechtskräftig geworden sei (RTA. 469 1ff.).

authentisch zu erfahren, ob die Voraussetzungen vorliegen, unter denen die Strafmafsregeln der Bulle eintreten könnten, d. h. ob er wirklich nicht widerrufen habe oder widerrufen wolle. Hierüber hatte ja das Reich keinerlei offizielle Kunde. Aber man ergänzte auch das päpstliche Verfahren nach einer anderen Seite. Aus der Bulle ging nicht hervor, dafs man in Rom sichere Erhebungen darüber angestellt habe, ob Luther die angeschuldigten Bücher verfafst habe [1]. Auch darüber ist bekanntlich Luther in Worms befragt worden. Im übrigen aber haben Kaiser und Stände den Standpunkt eingehalten, dafs Exsurge einfach zu vollstrecken sei.

Die Bulle Decet war in Rom am 28. Januar expediert worden und kam am 10. Februar in Aleanders Hände [2]. Dem Kaiser war in einem Schreiben vom 18. Januar der Vollzug dieser letzten Handlung gemeldet und daran die Mahnung geknüpft worden, dem Bann nun sofort die weltlichen Mafsnahmen folgen zu lassen. Aber die Bulle war ihm offenbar weder vom Papst noch von Aleander mitgeteilt worden [3]. Warum, ist freilich nicht klar: erst nach den

---

1) Vgl. oben S. 64.

2) Vgl. Balan 43 nr. 16 und Brieger 58 1 ff. In meiner KG. 2, 252 steht „Anf. April". Ich hatte die Ankunft der Bulle und den Anfang der Bemühungen Aleanders um eine neue Ausfertigung verwechselt.

3) Balan 34 ff. nr. 13, bes. S. 36 Mitte, mit RTA. 495 1. — Dafs der Kaiser die Bulle Decet Romanum nicht erhalten habe, nehme ich gegen Wrede 511 41 aus folgenden Gründen an: 1) In dem Schreiben an Karl V. vom 18. Jan. ist nur von der *publicatio aliarum literarum* die Rede; gleichzeitige Übersendung wird nicht erwähnt. 2) Der Kanzler Brück berichtet dem Kurfürsten (RTA. 495) nur von dem Breve des 18. Jan., nicht von der Bulle, die doch gleichzeitig an Aleander gekommen ist (Brieger 58 1 ff. RTA. 496 Anm. 1). 3) Auch Aleanders Rede (RTA. 495 ff.) erwähnt sie nicht. Ebensowenig 4) der zweite Entwurf des Wormser Edikts (RTA. 521 ff.) und dessen endgültige Form. 5) Aleander schreibt 5. April (Brieger 129): die jetzige Form der Bulle könne er nicht veröffentlichen; die neue solle noch auf dem Reichstag ausgehen, und noch am 29. April (Brieger 168 9 ff.): die neue Ausfertigung müsse rasch gemacht werden; die deutschen Fürsten fangen schon an zu sagen, der Kaiser habe kein Mandat gegen Luther zu erlassen, bis feststehe, dafs der Papst Luther wirklich für einen Ketzer erklärt habe. Vgl. auch Brieger 175 10 ff.

Drohbriefen Huttens wurde Aleander zu Anfang Aprils darüber besorgt, daſs in ihr auch Hutten mit Namen gebannt war. Darum verlangte er, daſs sie schleunigst noch einmal ohne Hutten und die Nürnberger Humanisten ausgefertigt werde [1]. Aber erst am 6. Mai kam diese neue Ausfertigung in seine Hände, und damals war das Wormser Edikt schon zu weit, als daſs sie darin noch hätte benutzt werden können [2]. Das Edikt ruht also lediglich auf der Bulle Exsurge und der Tatsache, daſs die dort gesetzte Frist inzwischen abgelaufen und damit der Bann und das Urteil auf Häresie von selbst eingetreten waren [3].

1) Die persönlichen Gründe, aus denen Aleander ihre Änderung betrieben hat (s. Kalkoff, Pirkheimer 8), treten erst vom 5. April an hervor. Bis dahin hat er keinerlei Bedenken geäuſsert. Die Weisung des Vizekanzlers an Aleander (Balan 43): *„l'usurate prudenter et modeste pro rei opportunitate et temporis negotio“* erklärt die Sache auch nicht.

2) Brieger 191 nr. 29 Eingang.

3) RTA. 645.

August der Starke und die katholische Kirche in den Jahren 1697—1720.

Von

Johannes Ziekursch.

Bei meinen Studien über die Kaiserwahl Karls VI. fühlte ich mich veranlafst, die einschlägigen Akten des Vatikanischen Archivs durchzusehen, um über die Beziehungen Augusts von Polen-Sachsen zur Kurie Aufklärung zu erhalten. Das Ergebnis lohnte reichlich die Mühe; doch bald erkannte ich, dafs sich unmöglich in die Darstellung der Ereignisse des Jahres 1711 eine Schilderung dieser Beziehungen einfügen liefse; so entschlofs ich mich, ihnen eine selbständige Abhandlung zu widmen. Ich bin mir wohl bewufst, dafs ich bei weitem nicht allen zugänglichen Stoff gesammelt habe; die polnische, deutsche und französische Nuntiatur, die Miszellaneen Klemens' XI. u. s. w., vor allem das Archiv der Kongregation zur Verbreitung des Glaubens, das Dresdener und Wiener Staatsarchiv enthalten sicher noch viel unbekanntes Material. Gleichwohl trage ich kein Bedenken, diese Arbeit zu veröffentlichen, da ich glaube, dafs der mir zur Verfügung stehende Stoff ausreicht, den Zusammenhang der Ereignisse im grofsen und ganzen klarzulegen und namentlich einen Einblick in die Denkweise und Beweggründe der handelnden Personen zu gewähren. Dieser letzte Gesichtspunkt war mir bei der Auswahl der in den Anmerkungen mitgeteilten Aktenstücke mafsgebend. Wen der Umfang dieser Anmerkungen beim Lesen belästigt, der möge berück-

sichtigen, dafs man bei einem Gegenstand, wie der hier behandelte, am besten die Aktenstücke selbst reden läfst.

Dem Reformationswerk Luthers schenkte man in Rom anfangs zu wenig Beachtung, da die Aufmerksamkeit der Kurie von den Kämpfen zwischen Karl V. und Franz von Frankreich um die Vorherrschaft in Italien völlig in Anspruch genommen wurde; später suchte sich sogar das Papsttum zeitweise mit der neuen Lehre zu vergleichen oder doch irgendwie abzufinden. Als aber der Protestantismus immer weiter um sich griff und bald auch das gesamte germanisch-romanische Abendland zu überfluten drohte, da raffte der in seinem Bestande bedrohte Katholizismus alle Kräfte zusammen und begann sich mit seinem Gegner in einem Kampf auf Leben und Tod zu messen. Alle Mittel wurden versucht; dem Geistlichen gesellte sich der Kriegsmann und der Henker zu. Viele Jahrzehnte lang wurde das abendländische Europa von Religionskriegen heimgesucht. Da war es leicht, die schwachen Ansätze des Protestantismus in Spanien und Italien zu vernichten, die Bekenner der neuen Lehre in Polen zu verfolgen und fast auszurotten, in Ungarn zur Minderheit herabzudrücken. Dem französischen Königtum glückte es nach langen schweren Kämpfen, die umfangreichen, dem Staate abgerungenen Rechte der Hugenotten wieder zu beseitigen. Durch die Aufhebung des Ediktes von Nantes sahen sich die letzten Reste der Protestanten in Frankreich vor die traurige Wahl gestellt, entweder der Heimat für immer den Rücken zu kehren, oder sich der alten Kirche wieder zu unterwerfen. In anderen europäischen Staaten dagegen behauptete sich siegreich der Protestantismus, so in den Niederlanden, in England, dem skandinavischen Norden. Mochte man in Rom frohlocken, als Christine, die Tochter des Protestantenbefreiers Gustav Adolf, in Innsbruck das katholische Glaubensbekenntnis ablegte; mochte man sie wie eine Siegerin an der Porta del Popolo empfangen: als sie in Rom einzog, war sie eine

Königin ohne Land und durfte beim Papst keine Hoffnung erwecken, ihm ihre Schweden untertänig zu machen.

Anders lagen die Dinge in Deutschland. Trotz aller einzelnen Erfolge, trotz des furchtbaren Dreifsigjährigen Krieges vermochte hier der Katholizismus nicht, die neue Lehre zu unterdrücken. Die Erschöpfung rang endlich den Streitenden das Schwert aus der Hand; der Kampf war beendet, aber das Ziel nicht erreicht und deshalb die Erbitterung nicht geschwunden. Die Gegner konnten sich nicht verständigen und nichts vergessen; das Unmögliche blieb der Wunsch ihres Herzens, und ihm opferten sie ihre Kräfte. Da sie den Feind nicht vernichten konnten, begnügten sie sich, ihm im kleinen und kleinsten Abbruch zu tun: Proselyten zu machen, war hier wie dort fast das einzige Ziel, das man vor Augen hatte, fast der einzige Gedanke, der das ganze Tun und Treiben beherrschte. Mit welchen Mitteln das gottgefällige Werk betrieben wurde, danach fragte man nicht viel; was aus der eigenen Herde, was aus dem deutschen Volke wurde, blieb schliefslich unberücksichtigt, wenn nur recht viele Seelen dem Gegner abgenommen wurden.

Die Kampfesweise beider Parteien war aber sehr verschieden. Während auf protestantischer Seite bald dieser, bald jener Landesherr seine katholischen Untertanen knechtete oder in Gebieten, in denen beide Bekenntnisse nebeneinander bestanden, einzelne Prediger ihrem Bekehrungseifer keinen Zaum anzulegen vermochten, arbeiteten sich die Glieder der streitbaren katholischen Kirche nach einem festen Plan wechselseitig in die Hände. Ein kunstvoller Organismus war geschaffen; der Jesuitenorden, die ständigen Nuntiaturen, die Kongregation zur Verbreitung des Glaubens waren die für diesen Kampf neugeschmiedeten Waffen. Jede Gruppe, jeder vorgeschobene Posten stand mit Rom in Fühlung. Wie ein Feldherr von einer hohen Warte, leitete der Papst von hier aus die Schlacht gegen die untereinander in ewigem Zwiste liegenden Ketzer. Da der Protestantismus seinen Bestand in erster Linie seinem Bunde mit den Landesherren verdankte, so galt es hier zunächst einzugreifen.

Man suchte einzelne Mitglieder evangelischer Fürstenhäuser zu bekehren, dann in ihnen und ihren Nachkommen katholische Nebenlinien zu erhalten, die, falls sie zur Herrschaft gelangten, ihre Untertanen der alten Kirche wieder zuführen sollten. Allein dieses Vorgehen zeitigte keinen grofsen Erfolg. Der Protestantismus hatte in den Teilen Deutschlands, die ihm trotz aller Kriegsstürme treu geblieben waren, zu tiefe Wurzeln geschlagen, als dafs ihn diese schwächliche Wühlarbeit untergraben hätte. Zwar war in seinen Anhängern das erste auflodernde Feuer der Begeisterung längst erloschen, und durch eine rege Reformtätigkeit hatte die katholische Kirche viele früher mit Recht gegen sie aufgetretene Ankläger zum Verstummen gebracht; diese Einbufse an Wirkungsfähigkeit ersetzte aber der Protestantismus durch die auch ihm allmälich zu gute kommende Macht der Gewohnheit.

So blieben beide Gegner einander gewachsen. Die Angriffe der einen Seite erschöpften sich an der Zähigkeit der anderen, und es trat gegen Ende des 17. Jahrhunderts in Deutschland wie in Europa immer deutlicher zu Tage, dafs die Besitzverhältnisse beider Bekenntnisse in Zukunft keinem grofsen Wechsel mehr unterworfen sein würden, und dafs sich daher unter Anerkennung des nun einmal gegebenen Zustandes ihre Anhänger versöhnen und zu gemeinschaftlichem Tun verbinden könnten. Als Ludwig XIV. die Niederlande überfiel, verständigten sich zum ersten Male wieder Protestanten und Katholiken zu vereinter Abwehr, und letztere verzichteten um ihrer politischen Freiheit willen darauf, zugleich mit dem französischen Heere ihre Priester in Amsterdam schalten zu sehen. Andererseits eilten Sachsen und Brandenburger, Braunschweiger, Württemberger und Hessen herbei, als es galt, Wien von den Türken zu befreien, die peloponnesischen Besitzungen der Republik Venedig zu verteidigen und den katholischen Habsburgern das zum Teil noch evangelische Ungarn zu Füfsen zu legen. Die Aufhebung des Ediktes von Nantes stellte in Frankreich die katholische Kirche wieder völlig her, das Gleiche geschah für den Protestantismus in England durch die

Vertreibung Jakobs II. Da sich nun England und Frankreich die Wage hielten, waren beide Bekenntnisse in Europa vor Vernichtung geschützt.

Dieses Ergebnis des Kampfes fand natürlich nicht sofort die allgemeine Anerkennung; war es doch nur ein durch die innere Notwendigkeit der Verhältnisse aufgezwungener Kompromifs, und ein solcher pflegt niemanden zu befriedigen. Auch wenn der Mensch einsieht, dafs ein seit Jahrhunderten verfolgtes Ziel sich nicht erreichen läfst, so entspricht es nicht seiner Natur, jeden Gedanken daran sofort aus seiner Seele zu verbannen; ja häufig spornt die Erkenntnis des Unvermögens zur krampfartigen Steigerung der Anstrengungen an. Man gab daher in Rom den Kampf gegen die Ketzer noch lange nicht auf. Wer mitten in einer Bewegung steht, dessen Kenntnis entziehen sich meist die entscheidenden Wendungen der Ereignisse, wenn sie sich nicht plötzlich mit elementarer Gewalt, sondern allmählich einstellen. Die mächtigen Wellen, die das stürmische Meer, während es sich beruhigt, noch an den Strand wirft, die schweren Wolken des abziehenden Unwetters werden leicht als Vorboten kommender stärkerer Stürme gedeutet. Wie ingrimmig auch der Papst war, als es dem Oranier gelang, Ludwig XIV., den Schirmherrn des Stuart, im Ryswicker Frieden zur Anerkennung seines Königtums zu zwingen, die Tragweite dieses Ereignisses konnte er nicht ermessen. Ihn mochte die berüchtigte Klausel desselben Friedens trösten, durch die der französische Herrscher über die Pfälzer Protestanten eine schwere Leidenszeit verhängte. Genügte allein schon dieses Zugeständnis, um den Papst zu neuen Bekehrungsversuchen in Deutschland anzuspornen, so trieben ihn dazu noch mehr allerhand dunkle Gerüchte über die Absicht des Brandenburger Kurfürsten, sich der alten Kirche wieder anzuschliefsen. Welche ungeahnte Gelegenheit zu siegreichem Fortschreiten für den Katholizismus zeigte sich aber, als der Herrscher des Landes, in dem die Wiege der Reformation gestanden hatte, der Kurfürst Friedrich August von Sachsen, sich freiwillig erbot, seinen evangelischen Glauben abzuschwören.

Nicht bange Zweifel an sich selbst und der menschlichen Vernunft bewogen Friedrich August, sich fortan vom Priester den Weg zum Himmel weisen zu lassen; grofsartige, glänzende politische Entwürfe bestimmten ihn zu seinem Übertritt. Wie sein Zeitgenosse, Friedrich Wilhelm von Preufsen, ist er das Opfer der Anekdote geworden. Vieles weifs die Mit- und Nachwelt von Augusts des Starken Tagesgewohnheiten, von seinen glänzenden Festen und zahllosen Liebschaften zu erzählen; seine politischen Bestrebungen sind darüber bis heute zu kurz gekommen. Die Worte J. G. Droysens, dafs es eine der dankenswertesten Aufgaben sei, seine Geschichte zu schreiben, sind bekannt und zutreffend, denn die Regierung Friedrich Augusts ist für die sächsische Geschichte epochemachend. Mit Bewufstsein lenkt dieser Herrscher in dieselben Bahnen, auf denen viele deutsche Fürsten, vor allem die Hohenzollern, dem Ziele zustrebten, durch Ausdehnung ihrer Herrschergewalt nach aufsen wie im Innern wahrhaft lebensfähige, nur ihrem eigenen Gesetze gehorchende Staatsgebilde zu schaffen.

Das sächsische Kurfürstentum lag eingeklemmt zwischen Besitzungen der Habsburger und der Hohenzollern und war durch diese mächtigeren Nachbarn im Wachstum behindert, wenn ihm nicht die Angliederung polnischer Landesteile glückte. Eine Ausdehnung nach dem Westen, ein Griff nach den thüringischen Kleinstaaten war unmöglich, denn sie schützte ihre Angehörigkeit zum deutschen Reiche; so schlaff auch oft in auswärtigen Fragen die Politik der Kaiser und des Regensburger Reichstages war, die eigene Selbstsucht hätte beide zum Vorgehen gegen den sächsischen Friedensbrecher angetrieben. Anders lagen die Dinge in Polen. Das Land hatte seine Dynastie verloren und war zum Wahlreich herabgesunken. Der Adel, durch die Bestechungskünste der auswärtigen Mächte bis in den Grund hinein verdorben, hielt die Macht in den Händen und konnte doch sich selber nicht beherrschen. Durch Parteiungen im Innern zerrüttet, forderte die Republik ihre Nachbarn zur Teilung ihres Gebietes heraus. Sachsen war nur durch einen dünnen Streifen Landes zwischen Krossen und

Züllichau von Polen getrennt; sein Handel ging in der Hauptsache in das Weichselgebiet [1], doch drohte der Merkantilismus der Nachbarstaaten ihn zu erwürgen. Die zum Teil slavische und katholische Bevölkerung der Lausitz war vielleicht im stande, den nationalen und religiösen Gegensatz zwischen den Sachsen und Polen überbrücken zu helfen. Es war daher keineswegs ein Werk des Zufalls oder fürstlicher Laune, sondern es entsprach den politisch-geographischen Verhältnissen, wenn Friedrich August auf Polen Einfluſs zu gewinnen suchte. Es handelte sich um die Entscheidung der Frage, ob Sachsen sich zu einer Groſsmacht auszugestalten die Kräfte besaſs. Einen Anlaſs, in die polnischen Angelegenheiten einzugreifen, bot die Königswahl im Jahre 1697. Friedrich August trat als Bewerber um die polnische Krone auf; vorher muſste er freilich zur katholischen Kirche übertreten, sonst blieb ihm nach den Gesetzen und der Volksstimmung der Weg zum Throne verschlossen.

Friedrich August fühlte weder irgend welche Anhänglichkeit an den Glauben seiner Väter, noch Neigung zum Katholizismus in sich Daſs ihm die kursächsische Frömmigkeit nicht zusagte, wird man einem so regsamen, schönheitstrunkenen Geiste, voll Verlangen, aber auch voll Kraft, die irdischen Freuden zu genieſsen, kaum verargen können. Andererseits war ihm die geheimnisvolle Furcht der Protestanten vor der katholischen Kirche durch jahrelangen Aufenthalt in katholischen Ländern genommen; als siebzehnjähriger Jüngling hatte er schon in Frankreich, Spanien und Italien die glänzenden katholischen Kirchenfeste in aller ihrer Farbenpracht gesehen und die Jesuitenkirchen besucht, in denen alle Künste und mancherlei Kunstgriffe wetteiferten, die Sinne und das Gemüt in Fesseln zu schlagen. Politische Gründe bestimmten ihn jetzt, sich dem Papst zu unterwerfen. „Er wuſste, daſs sein schwieriges und gewagtes Unternehmen ohne vorangegangenen Glaubenswechsel ganz aussichtslos war. Diesen Einsatz muſste er

1) Friedrich Augusts Kandidatur wurde mit dem Versprechen empfohlen, „Polens Kommerzien sollten, wozu dann Leipzig sehr bequem läge, in Flor gebracht werden". Theatrum Europaeum, XV, S. 302.

wagen. Er spielte Hasard, und gewann" [1]. Ein Zeitgenosse, der Friedrich August persönlich kannte [2], schrieb später: „August, sagt man, hat die Religion verändert. Ich würde es zugeben, wenn ich gewiſs wüſste, daſs er zuvor eine gehabt hätte. Es ist bekannt, daſs er von Jugend auf ein kleiner Freigeist war, der nicht mehr glaubte, als was viele unserer Fürstenkinder insgemein zu glauben pflegen: nämlich, daſs ein Gott im Himmel sei, sie aber, als Fürsten auf Erden, tun könnten, was sie wollten. August hatte demnach, als er zu der römischen Kirche überging, eigentlich noch keine Religion, man kann also nicht von ihm sagen, daſs er die seinige verändert hätte; er nahm nur eine an. Wie eifrig er sich aber darinnen erzeiget, lehret unter anderen das Exempel mit seinem groſsen Hund, dem er den Rosenkranz um den Hals hing, da ihn sein Beichtvater erinnerte, der Messe mit beizuwohnen. Wir könnten dergleichen Begebenheiten noch verschiedene anführen, um zu beweisen, daſs die Herren Katholiken eben keinen gar eifrigen Proselyten an Sr. Kgl. Majestät gemacht haben." Ähnliche Geschichten wissen andere auch zu berichten; mögen sie nun wahr sein oder nicht, es ist doch für Friedrich Augusts Frömmigkeit bezeichnend, daſs sie erzählt und geglaubt wurden. Dieselbe Gesinnung verrät auch der Rat, den er seinem Sohne gab: „Ne soyez pas bigot ni hypocrit, mais d'une vraie dévotion; le peuple en veut être pris" [3].

Die Einbuſse an Ansehen und Verehrung bei allen Protestanten, die er durch seinen Abfall erlitt, schätzte Friedrich August gering. Mit geistigen Strömungen pflegten die Staatsmänner des 18. Jahrhunderts gewöhnlich nicht viel zu rechnen, am allerwenigsten Friedrich August. Da er am Hofe viel Schlechtigkeit kennen gelernt hatte, glaubte er die Leute zu durchschauen und meinte, den sichersten Weg

1) Erdmannsdörffer, Deutsche Gesch. v. Westfäl. Frieden bis zum Regierungsantritt Fr. d. Gr., II (Berlin 1893), S. 91 Anm. 1.

2) Joh. Mich. v. Loën, Gesammelte Kl. Schriften, herausgeg. v. J. C. Schneidern, 3. Aufl. (Frankf. u. Leipzig 1751), I, S. 188/9.

3) Haake, Ein politisches Testament König Augusts d. Starken. Histor. Zeitschr. 87, S. 7.

zu gehen, wenn er sich auf ihre niedrigen Instinkte verliefs. So dachte er, mit seinem Übertritt noch ein gutes Geschäft zu machen, die Anhänger der verschiedensten Parteien für seine Wahl zu gewinnen, — besonders den mächtigen Einflufs des Papstes. Doch hierin sollte er sich geirrt haben.

Nach dem Tode des Königs Johann Sobiesky trat eine grofse Anzahl von Fürsten als Bewerber um die polnische Krone auf. Sowohl Österreich wie Frankreich suchten einen ihrer Anhänger auf den polnischen Thron zu erheben, um durch ihn in Warschau zu herrschen. Der mit allen Mitteln geführte Parteikampf liefs die Erbitterung mafslos wachsen; wer sich hier unberufen einmischte, konnte leicht den Hafs aller auf sich lenken. Deshalb befahl, lange bevor von einer Kandidatur Friedrich Augusts die Rede war, Papst Innozenz XII. seinem Nuntius in Polen, dem Erzbischof Davia von Theben, den Vorteil der katholischen Kirche zwar im Auge zu behalten, sich aber dem Wahlstreit ängstlich fern zu halten. Johann Anton Davia [1], einem der vornehmsten Geschlechter Bolognas entsprossen, hatte in seiner Jugend die Rechte studiert, an der Verwaltung seiner Vaterstadt Anteil genommen und sich in venetianischen Kriegsdiensten ausgezeichnet. Mit 25 Jahren trat er auf den Rat Innozenz' XI. in den geistlichen Stand und wurde bald darauf als Internuntius nach Brüssel gesandt. Zum Erzbischof von Theben i. p. erhoben, stand er seit 1690 der Kölner Nuntiatur vor, 1696 wurde er nach Warschau versetzt. Obwohl noch jung an Jahren, hatte er doch viel von der Welt gesehen und sich in mannigfachen Lagen erprobt; deshalb urteilte er unbefangener als viele seiner Berufsgenossen; Schlagwörter, wie das Wohl der Kirche, raubten ihm nicht gleich die klare Einsicht. Ruhig und

1) Geboren d. 23. X. 1660, spielte später als Wiener Nuntius (1700 bis 1705) eine grofse Rolle (vgl. Pometti, Studii sul Pontificato di Clemente XI. in Archivio della R. Società Romana di storia patria, XXI, S. 314 ff.), wurde am 12. V. 1712 Kardinal und starb am 11. I. 1740. S. Guarnacci, Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et R. E. Cardinalium, II. (Romae 1751) S. 167—170 und [Ranft], Merkwürdige Lebensgesch. aller Kardinäle, II (Regensburg 1769), S. 257—265.

sachlich berichtet er daher dem Kardinalstaatssekretär Spada, welche Stellung die polnischen Adelsfaktionen den verschiedenen Bewerbern gegenüber einnehmen. Am 8. Januar 1697 meldet er, dafs eine grofse Anzahl Senatoren in den bayrischen Gesandten Abbate Scarlatti dringen, sein Herr solle doch offen die eigene Wahl betreiben. Diese Aufforderung geschieht von seiten der Polen, so urteilt Davia, einzig und allein in der Erwartung, desto öfter Bestechungsgelder einstreichen zu können, je mehr Kandidaten vorhanden seien. Scarlatti habe aber das Eingehen auf diesen Vorschlag abgelehnt, solange noch Hoffnung vorhanden sei, dem Prinzen Jakob Sobiesky, dem ältesten Sohne des verstorbenen Königs und dem Schwager Max Emanuels von Bayern, zur Krone zu verhelfen [1]. Dieser Prinz werde wohl auch gewählt werden, wofern er sich nur etwas um die Gunst des Adels bemühe. Dem Geschmack der Nation entspreche freilich am besten Max Emanuel und der französische Kandidat Prinz Franz Ludwig von Conti; beider Wahl stände aber ihr Volkstum im Wege [2].

Bald mufste der Gedanke, Jakob Sobiesky die Nachfolge zu sichern, fallen gelassen werden. Anfang Februar 1697 liefs Scarlatti durchblicken, dafs er im Verein mit der Königin-Witwe die Wahl Max Emanuels betreiben wolle, jedoch nur unter der Bedingung, dafs sie im Einvernehmen mit Kaiser Leopold und Ludwig XIV. vor sich gehe; auf beide müsse Max Emanuel wegen der spanischen Erbschaft Rücksicht nehmen. Da nun aber Frankreich den Prinzen Conti, der Kaiser seinen Schwager Karl Philipp von Pfalz-Neuburg begünstigte, so blieb dem Bayern wenig Aussicht auf Erfolg [3]. Das sah er auch

1) Vgl. im übrigen über d. bair. Wahlaussichten Heigel, D. Beziehungen d. Kurf. Max Emanuel v. Bayern zu Polen in Quellen u. Abh. z. neueren Gesch. Bayerns (München 1884), S. 51 ff.

2) Davia an Spada, Warschau, 8. I., dechiffr. 31. I. 1697 in Nunziatura di Polonia 117: Cifre colla Nunziatura di Pol. 1696—1700. Vatikanisches Archiv (= V. A.).

3) Davia an Spada, Warschau, 5. II., dechiffr. 3. III. 1697. Nunz. di Pol. 117—V. A.

selbst ein und stand deshalb von jeder weiteren Bewerbung ab [1].

Zeitweise durfte sich der Herzog Leopold von Lothringen, der Sohn des berühmten kaiserlichen Feldherrn, auf die Krone Hoffnungen machen [2]. Bald darauf berichtete jedoch Davia, dafs keiner der fremden Fürsten sich so recht der Gunst des polnischen Adels erfreue. Augenblicklich schlage man ein paar Einheimische vor, in Wahrheit handle es sich um einen neuen, ausländischen Kandidaten, sein Name sei aber nur fünf Senatoren bekannt. Von einigen werde der vertriebene König von England genannt; man erzähle, Abbé Polignac, der französische Gesandte beim Wahltage, habe Conti fallen lassen und unterstütze jetzt den Stuart; andere sprächen von dem Kurfürsten Friedrich August von Sachsen [3].

Damit nannte der Nuntius zum ersten Male den Namen dessen, der die polnische Krone erringen sollte. Sein Vertrauter, der Dragoneroberst von Flemming [4], war nach Warschau gekommen und hatte vor allem versucht, den Leiter der Wahl, den Primas des polnischen Reiches und Erzbischof von Gnesen, Kardinal Michael Radziejowsky, einen Verwandten der Sobiesky, das Haupt der französischen Partei,

1) Heigel, Quellen u. Abh., S. 86.

2) Davia an Spada, Warschau, 21. V., dechiffr. 12. VI. 1697. Nunz. di Pol. 117—V. A.

3) Davia an Spada, Warschau, 28. V., dechiffr. 29. VI. 1697. Nunz. di Pol. 117—V. A. . . . Intanto và mancando l'aura per tutti i Principi stranieri, che si sanno esser Concorrenti, e se bene la Nobiltà propone diversi Nazionali, stan pero tutti sospesi, fin alla manifestazione del nuovo Candidato, che dicono sapersi da cinque soli Senatori nel Regno. Ciò dà luogo à molti imaginazioni aperendosi da alcuni possa esser l'Elettore di Sassonia, e volendo altri il Re Giacomo d'Inghilterra, il che procurano render probabile con publicare, che l'Ambasciadore di Francia habbia ordinato di recedere dal raccommandar il Conty. — Auch der bayr. Agent Scarlatti meldet erst im Anfang Juni zum ersten Male etwas von der Kandidatur Friedrich Augusts. S. Heigel, Quellen u. Abh., S. 88. Vgl. Schulte, Markgr. Ludwig Wilh. v. Baden (2. Aufl. Heidelberg 1901), I, S. 506.

4) Über ihn s. Allgem. Deutsche Biogr., VII, S. 117/8. Über d. Wahl vgl. Schulte, I, 471 ff.

zu gewinnen. Anfangs hatte Flemming scheinbar bei ihm Glück. War es das sächsische Geld oder nur die Absicht, des neuen Bewerbers Pläne kennen zu lernen, der Kardinal schrieb jedenfalls an Friedrich August und sprach seine Freude darüber aus, der Kirche, seinem Vaterlande und dem Kurfürsten zugleich dienen zu können. Da nun aber auf dessen Zugehörigkeit zur katholischen Kirche alles bei der Wahl ankäme, so bat er ihn um Auskunft darüber [1].

Friedrich August erwiderte, dafs „seine Wahl auf keine Weise der katholischen Religion zum Nachteil gereichen werde" [2]. Jetzt erst und in aller Heimlichkeit vollzog er seinen Übertritt in Baden bei Wien am 2. Juni 1697 in Gegenwart seines Verwandten, des schon 1689 katholisch gewordenen Herzogs Christian August von Sachsen-Zeitz, der damals Bischof von Raab war. Als dem Papst die ersten Nachrichten von dem bevorstehenden Religionswechsel des Kurfürsten von Sachsen zu Ohren kamen, forderte er von ihm eine eigenhändige, schriftliche Erklärung über seine Zugehörigkeit zur katholischen Kirche. In trockenem, geschäftsmäfsigem Stil antwortete Friedrich August, er wolle erst, wenn seine Königswahl vollzogen sei, seinen Übertritt öffentlich bekannt geben, vorher aber nicht; der Papst

---

1) Warschau 24. V. 1697. Nunz. di Pol. 117.—V. A. Monseigneur, le Porteur de cellecy (wahrscheinlich Flemming) faira un fidèle recit et un rapport plus exact à V. A. Serme de tout ce qu'il m'a confié au sujet de l'election presente. Je tiens pour une fortune toute particulière la conjoncture si favorable de me pouvoir signaler servant en un même temps à l'eglise, à ma Patrie et aux intérêts de V. A. S. Le nom de la quelle n'est que trop sufficient pour s'y attacher avec toute forze et vigeur et fidelité. Mais comme la maniere en publiant est si delicate en fait de la Religion, faisant le premier fondement de nos loix, je souhaiterois avoir de V. A. S. une explication la desus plus particulière, pour agir à coup seur, quand même elle ne se seroit pas communiqué qu'à moy seul. V. A. S. pourra être persuadé que je puisse prouver pour cela avec combien de zèle, de respect et attachement je suis . . . Im Theatr. Europ., XV, S. 299 findet sich eine deutsche Übersetzung dieses Schreibens; damit ist bewiesen, dafs der Wahlbericht des Th. Europ. S. 295 ff. sächsischen Ursprungs ist. Vgl. Schulte, I, S. 499 Anm. 1.

2) Heigel, Quellen u. Abhandl. S. 88.

möge ihm seinen Beistand leihen [1]. Zu mündlichen Verhandlungen hatte er vorher den Generalleutnant von Rose nach Rom geschickt; doch fand dieser nicht das Entgegenkommen, das er erwartet hatte. Solange Friedrich August in den Augen der Welt ein Ketzer blieb, durfte ihm der Papst keine Unterstützung zusagen, deshalb wurden die sächsischen Pläne für unausführbar erklärt [2]. Irgend welche Weisungen zu gunsten Friedrich Augusts, sind an den polnischen Nuntius nicht ergangen.

Die sächsische Kandidatur verlor Davia bald nach der oben angeführten Erwähnung wieder aus den Augen. Acht Tage später meldete er, es handele sich nicht um Friedrich August, sondern um den Markgrafen Albrecht, den Stiefbruder des Kurfürsten von Brandenburg [3]. Mochten später wieder Gerüchte über das sächsische Wahlprojekt Davia zu Ohren kommen, erst wenige Tage vor der Wahl erhielt er durch Flemmings Schwager, den Kastellan von Kulm, Przependowsky, und durch französische Parteigänger genaue Nachricht, daſs Friedrich August sich wirklich um die Krone bewerbe [4]. Seit zwei Jahren sei er schon

---

1) Friedrich August an Spada, Baden, 4. VI. 1697. N. di Pol. 117.—V. A. Comme Votre Excellence a voulu être asseuré par moy même touchant la Religion Catholique, je luy dis, que, si l'affaire se pourroit achever de la manière, que je pouvois être élevé sur le Trone de Pologne, je ne fairois point de difficulté alors de professer publiquement la Religion Cattolique, ce que je ne scavrois faire avant pour les grandes raisons, qui ne peuvent pas être inconnues à V. E., et à cause des quelles je la prie de vouloir menager l'affaire le mieux qui se peut. Voila ce que je crois suffira par l'assurance de la Religion, dont elle peut encore prendre plus exacte information par celuy, qui vous rendra celleci (wahrscheinlich Rose), en qui je me remete pour vous dire plus que je ne fais à present comme je suis le très affectionné et très acquis serviteur . . .

2) Theatr. Europ., XV, S. 299.

3) Davia an Spada, Warschau, 4. VI., dechiffr. 26. VI. 1697. N. di Pol. 117.—V. A. Dieselbe Nachricht bringt Waddington, l'acquisition de la Couronne Royale de Prusse par les Hohenzollern (Paris 1888), S. 159.

4) Vgl. Theatr. Europ., XV, S. 295: „Und obwohl man bisher von keinem mehr als den kurz zuvor gemeldeten Kandidaten des Reichs gewuſst . . . so wollte doch diesen Tag dieses Werk ein ganz anderes Ansehen gewinnen, indem man von S. Kurf. Durchlaucht zu Sachsen zu

Katholik, was der kaiserliche Wahlgesandte Graf Lamberg, Bischof von Passau, bestätigte. Friedrich August biete gleich grofse Geldsummen wie Conti; er verspreche, auf eigene Kosten 6000 Mann Infanterie während des gegenwärtigen Türkenkrieges zu stellen und freie Ausübung der katholischen Religion in ganz Sachsen zu gewähren.

Der Bischof von Plock, der bekannte Andreas Chrysostomos von Zalusky, hatte sich der französischen Partei verschrieben. Im letzten Augenblick gewann aber die Rücksicht auf sein geistliches Amt oder sächsisches Geld oder die Absicht, die feindlichen Parteien zur Wahl eines Neutralen veranlassen zu können, das Übergewicht über alle den französischen Agenten gemachten Versprechungen [1]; er eilte zu Davia und beschwor ihn, der Wahl Friedrich Augusts doch ja keine Hindernisse in den Weg zu legen. Jener sei wirklich Katholik und verspreche nicht nur der Republik Polen grofse politische Vorteile, sondern werde auch in Deutschland die katholische Kirche gewaltig fördern, denn durch seinen Übertritt wachse die Zahl der katholischen Kurfürsten. Sachsen könne in Zukunft leicht bekehrt werden und vielleicht auch der übrige Rest des Nordens [2].

Dem Nuntius war nicht wohl bei diesem Handel, nach Möglichkeit suchte er sich zurückzuziehen und unsichtbar zu machen [3]. Flemming zeigte ihm Briefe von Christian

reden angefangen, obschon sonsten derselbe die ganze Wahl durch öffentlich mit keinem Worte gedacht worden".

1) In seinen Litterae historico-familiares, seinen Memoiren, erzählt er natürlich nichts davon. Nicht blofs Brandenburg, vielleicht auch Sachsen wollte er bekehren. Nach der Doppelwahl suchte er aber zu vermitteln, die Wahl eines Dritten zu veranlassen. Vgl. Litt. hist.-fam., II (Brunsbergae 1711), S. 379—384.

2) Davia an Spada, Warschau, 2. VII. 1697. N. d. Pol. 117.—V. A. . . . Vescovo di Plosco, fattionario di Francia, . . . venne a pregarmi di non oppormi alla promozione dell'Elettore di Sassonia, ch'essendosi dichiarato Cattolico prometteva grandissimi vantaggi non meno allo stato politico di questo Regno, che alla Religione in Alemagna, ove oltre l'accrescimento de voti Cattolici nel Collegio Elettorale si rendeva facile la Conversione di tutta la Sassonia e forsi anche del resto del settentrione . . .

3) . . . non sapendo se l'intenzione sia diretta verso la purità della nostra Religione o pure verso il valore d'una Corona terrena . . .

August von Sachsen-Zeitz, der ja in Baden seinem Verwandten das Glaubensbekenntnis abgenommen hatte, und bat ihn um eine schriftliche Bestätigung der Zugehörigkeit Friedrich Augusts zur alten Kirche. Rundweg schlug er es ihm ab; nach langem Widerstreben bescheinigte er ihm endlich, dafs er die Handschrift Christian Augusts kenne, und dafs dieser die Briefe verfafst habe, in denen der Übertritt Friedrich Augusts erzählt werde [1]. Daraufhin erklärte Flemming vor dem versammelten Reichstage, sein Herr sei vor zwei Jahren in Rom bekehrt worden; ein jeder könnte sich darüber bei Davia und dem erwähnten kaiserlichen Gesandten, Grafen Lamberg, vergewissern [2].

Trotz aller Bemühungen Flemmings erhielt Friedrich August nur einen Teil der wahlberechtigten Stimmen, die meisten fielen dem Prinzen Conti zu. Um für alle Fälle Vorkehrungen zu treffen [3], eilte Davia zwei Tage nach der Wahl, am 29. Juni, zum Kardinal-Primas, der sich in letzter Zeit wieder völlig den Franzosen angeschlossen hatte, und bat ihn um seine Zustimmung zu Verhandlungen, die er mit den polnischen Bischöfen anknüpfen wollte, dafs man, falls sich alle Parteien für Friedrich August entscheiden würden, ihm doch nicht erlaube, irgend eine Regierungshandlung vorzunehmen, ehe er nicht in die Hände eines päpstlichen Legaten die Ketzerei abgeschworen und überdies sich verpflichtet habe, seine Frau zum Übertritt zu veranlassen, keine Ketzer an seinem Königshofe zu dulden und den seit den Zeiten Johann Kasimirs bestehenden Brauch inne zu halten, Ketzern den Eintritt in den Senat zu verweigern. Der Kardinal-Primas billigte diese Vorschläge, die meisten Bischöfe hatten aber keine Lust, den

1) Theatr. Europ., XV., S. 302.

2) Zalusky, Litterae hist.-fam., II, S. 358 ff. — S. 359: Quod vero praecipuum est, quia Deus ... ita Serenissimi Electoris animum ante duorum annorum spatium disposuit, ut Romam contenderet, ibique abiurata haeresi veram Religionem professus fuerit, ad incrementum Romanae fidei in urbe orbis domina sacris imbutus institutis ...

3) ... Giudicai opportuno proporre qualche precauzione per maggior sicurezza e non minor decoro della Santa Sede ...

Nuntius anzuhören; als Anhänger der französischen Partei sahen sie ja in Conti den rechtmäfsig gewählten König. Da blieb Davia nichts übrig, als in seiner Eigenschaft als Nuntius an den Führer der sächsischen Partei, den Bischof Stanislaus Dabski von Kujavien, diese Forderungen zu stellen. Dabski und andere versprachen ihm auch, seine Bedingungen in die pacta conventa, die Wahlkapitulation, aufzunehmen [1].

Zunächst freilich mufste erst das Schwert entscheiden, ob Friedrich August wirklich König von Polen werden sollte. Den Ausgang des Kampfes konnte niemand im voraus berechnen, deshalb hielt Papst Innozenz mit der Anerkennung eines der beiden Prätendenten wohlweislich zurück [2]. Friedrich August hatte jedoch seine Vorbereitungen gut getroffen, mit einer starken sächsischen Heeresmacht stand er in Mittelschlesien zum Losschlagen bereit. Sein Gegner hatte es nicht so eilig, er weilte noch in Paris und verliefs erst am 3. September die Seinestadt.

Der Kurier mit der Nachricht seiner Wahl traf Friedrich August fünf Meilen vor Breslau in einem Gasthause. Er teilte ihm mit, dafs die Polen noch immer im Zweifel wären, ob er denn wirklich auch der römischen Kirche angehöre. Über diesen Punkt, erwiderte Friedrich August, könnten sie sich beruhigen; denn er sei katholisch, gewissermafsen alle seine Minister seien es im geheimen, ferner viele seiner Offiziere. Das Kollegium, das er mit der Statthalterschaft in Dresden zu betrauen gedenke, setze sich zum gröfsten Teil aus Katholiken zusammen. Spätestens in zwei Wochen werde alle Welt erfahren, dafs seine Frau, Christine Eberhardine, eine Prinzessin von Baireuth, übergetreten sei, gegenwärtig weile sie in Dresden und lasse sich heimlich in der katholischen Glaubenslehre unterweisen [3].

1) Über die Vorgänge bei der Wahl: Davia an Spada, Warschau, 28. VI., dechiffr. 10. VII. und 2. VII. 1697. N. di Pol. 117.—V. A.

2) S. auch Theatr. Europ., XV., S. 462: „Ob auch wohl an dem päpstlichen Hofe wegen Erkennung S. M. ein und anderes Bedenken in Absehen, Frankreich nicht zu erzürnen, vorgefallen . . .“

3) Davia an Spada, Warschau, 4. VII. 1697. N. d. P. 117.—V. A.

Sofort begab sich Friedrich August nach Breslau, wohnte vor allem Volke einer Messe bei und empfing aus den Händen der Jesuiten das Abendmahl [1]. Anfang August rückte er in Polen ein; am 15. September 1697 wurde er in Krakau als König August II. gekrönt. Es wurde als ein übeles, vielbesprochenes Vorzeichen aufgefaſst, daſs er, von dem schweren Ornat und den langwierigen Zeremonien erschöpft, gerade in dem Augenblick ohnmächtig zusammenbrach, als er das katholische Glaubensbekenntnis ablegen sollte. In der von ihm beschworenen Wahlkapitulation versprach August die Erfüllung aller jener Bedingungen, die der Nuntius zu stellen für nötig erachtet hatte [2]. Bald darauf brach August mit seinen sächsischen Truppen auf, um sich erst sein Reich zu erobern. An die europäischen Mächte, natürlich auch an den Papst, schickte er Gesandte mit der Bitte um Anerkennung seiner königlichen Würde. Innozenz wollte aber aus seiner Zurückhaltung zunächst noch nicht heraustreten, wohl beglückwünschte er den Bischof von Raab zu der von ihm erreichten Bekehrung seines Verwandten, vermied aber, in den Briefen von einem König von Polen zu sprechen [3].

. . . soggiunse Agosto, che i S[i] Polacchi potevano su questo particolare starsene sicuri, perche non solo egli era cattolico, ma quasi tutti ancora i Ministri della sua Corte erano tali, ma occulti, molti degli officiali dell'Armata, e il Consiglio stesso, che intendeva lasciare in Dresda, era composto per la maggior parte di Cattolici: Che quanto alla Sg[ra] Elettrice non sarebber passate due settimane, che il Mondo l'haverebbe intesa Cattolica, mentre stava attualmente, ma con segretezza istruendosi in Dresda. . . .

1) Förster, D. Höfe u. Kabinette i. 18. Jahrh., III (Potsdam 1839): Friedrich Aug. II., Kön. v. Pol., S. 47 nach Theatr. Europ., XV, S. 308. Dieser Nachricht gegenüber kommt der Aufsatz Wahners, Wo hat der öffentliche und formelle Übertritt Fr. Aug. II. etc. stattgefunden? (Zeitschr. d. Ver. f. Gesch. u. Altertumsk. Schlesiens, XV, 2. Hft., S. 511—513) nicht in Betracht.

2) S. Blanckmeister, Christiane Eberhardine in Beitr. z. sächs. Kirchengesch., 6. Hft. (Jahresheft 1890), Leipzig 1891, S. 17 u. Beil. 9, S. 54/5; Theatr. Europ., XV, S. 307/8 u. David Faſsmann, Leben und Thaten Fr. Augusti (Hamburg und Frankfurt 1733) S. 150 ff. — Zur Ergänzung meiner Arbeit vgl. die Schrift Blanckmeisters.

3) Vgl. Theiner, D. Gesch. d. Zurückkehr d. reg. Häuser v. Braun-

August war über diese Stellungnahme des Papstes enttäuscht und daher sehr aufgebracht; durch seinen Parteigänger, den Bischof von Kujavien, machte er den Nuntius darauf aufmerksam, dafs bis jetzt aus Rom noch keine Antwort auf die Briefe eingelaufen sei, in denen er seinen Religionswechsel angezeigt habe. Böse Menschen behaupteten unter Hinweis auf das Zaudern des Papstes, Innozenz suche in allen Stücken nur Frankreichs Vorteil zu fördern. Die Entgegnung des Nuntius konnte wenig befriedigen; er erwiderte, wie ihm aus Rom befohlen war, es sei nicht das erste Mal bei einer polnischen Doppelwahl, dafs der Papst mit seiner Anerkennung warte, bis der Friede in der Republik wieder herrsche [1]. Um die neutrale Stellung des Papstes allen kund zu tun, zog sich Davia in das berühmte, stark befestigte und wegen seiner Heiligkeit von beiden Parteien unabhängige Kloster bei Czenstochau zurück und erwartete dort weitere Verhaltungsmafsregeln aus Rom [2]. Vor seiner Abreise aus Warschau mahnte er den Papst noch einmal zu grofser Vorsicht: „Denn ich wiederhole es immer wieder, es gibt in diesem Reiche keinen Verlafs, da die Grofsen des Landes bald ja, bald nein sagen ohne Überlegung und irgend welche Rücksicht weder auf die Personen, mit denen sie verhandeln, noch auf ihr gegebenes Wort, das sie meist mit Eidesschwüren bekräftigen“ [3].

---

schweig u. Sachsen in d. Schofs d. kath. Kirche, Aktenst. 52 u. 54. — Die Artikel über Friedrich Aug. u. seinen Sohn in Räfs, D. Convertiten seit d. Reformation, VIII, S. 537—557 u. IX, S. 184—213 (Freiburg 1869) sind nur eine Wiedergabe dessen, was sich bei Theiner findet. Die schiefe Darstellung Theiners hat schon, soweit ihm das Material zur Verfügung stand, Soldan, 30 Jahre d. Proselytismus i. Sachs. u. Braunschw. (Leipzig 1845), zu berichtigen versucht. Wie voreingenommen Theiner erzählt, geht erst recht aus meiner Arbeit hervor, wenn man berücksichtigt, dafs Theiner dieselben polnischen Nuntiaturberichte durchgesehen hat. Daher verzichte ich von vornherein, auf die vielen Entstellungen, Irrtümer und Druckfehler bei Theiner im einzelnen hinzuweisen.

1) Davia an Spada, Warschau, 8. X., dechiffr. 31. X. 1697. N. d. Pol. 117.—V. A.

2) Davia an Spada, Warschau, 15. X., dechiffr. 7. XI. 1697. N. d. Pol. 117.—V. A.

3) Davia an Spada, Warschau, 22. X., dechiffr. 14. XI. 1697. N.

Als diese Warnungen in Rom einliefen, hatte sich die Lage in Polen völlig verändert. In leichtem Siegeszuge waren Augusts Scharen durch das Weichselland bis an die Gestade der Ostsee geeilt, während die sächsischen Truppen, die bei Zenta mitgefochten hatten, in Geschwindmärschen aus Ungarn heranrückten. Gegen dieses militärische Aufgebot vermochte der Gegenkönig Conti nichts auszurichten. Ohne seinen Fufs auf polnischen Boden gesetzt zu haben, verliefs er am 9. November 1697 die Reede von Danzig und kehrte nach Frankreich zurück. Augusts Herrschaft in Polen war also vorderhand sichergestellt.

Jetzt beeilte sich Papst Innozenz, August anzuerkennen. Den Kardinälen teilte er in einem geheimen Konsistorium am 18. Januar 1698 den Übertritt und die Wahl Augusts mit und sandte ihm an demselben Tage sein Gratulationsschreiben [1]. Der Bischof von Ferrara, der spätere Kardinalstaatssekretär Klemens' XI., Fabrizio Paulucci [2], ging als aufserordentlicher Nuntius nach Warschau; Davia begab sich an den Hof Augusts. Damit waren die Beziehungen zu dem neuen Polenkönig angeknüpft. Fortan fragte man in Rom nicht mehr viel nach den Beweggründen, die August dem Katholizismus zugeführt hatten, für die Kirche war es jedenfalls ein hochbedeutsames Ereignis von unberechenbarem Vorteil. Tatkräftig machte man sich daran, die Folgerungen daraus zu ziehen, und beauftragte Paulucci, den Übertritt der Kurfürstin und ihres Sohnes und die Wiederherstellung der alten Kirche in Sachsen zu fordern [3].

d. Pol. 117—V. A. ... Torno pero à dire, non vi esser cosa veruna di certo in questo Regno, mutando i Soggetti Principali dal sì al nò, senza considerazione e senza alcun rispetto, ne alle Persone, colle quali trattano, ne alle parole, che per lo più danno anche con giuramento. ...

1) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 55—56, S. 59—61.

2) Geb. zu Forli, 3. IV. 1651. S. Vater war Graf Cosmo v. Calbulo. Er studierte im Collegium Romanum, 1685 Bisch. v. Macerata u. Tolentino, 1696—98 Nuntius in Köln, 1698 Bisch. v. Ferrara, 19. XII. 1698 Kardinal. S. Guarnacci, I., S. 479—484 u. Ranft, I., S. 367—378.

3) Seine Instruktion in e. franz. Auszuge bei Böttiger-Flathe Gesch. d. Kurstaates u. Kgrs. Sachsen, 2. Aufl. (Gotha 1870), II., S. 358., Anm. 1.

Seinerseits war August keinen Augenblick im unklaren, worauf in letzter Linie die Wünsche der Kurie zielten. Eine mehr oder minder gewaltsame Bekehrung Sachsens durfte er aber nicht zulassen; zog er doch alle Machtmittel, deren er zur Aufrechterhaltung seiner Herrschaft in Polen bedurfte, aus diesem Lande, sein wirtschaftlicher Wohlstand durfte also nicht unnötig geschädigt werden. Als abschreckendes Beispiel waren in aller Gedächtnis die Folgen der Aufhebung des Ediktes von Nantes für Frankreich. Der ernstliche Versuch, Sachsen dem Katholizismus zuzuführen, mufste auch zu gefährlichen Wirren mit den protestantischen Mächten Norddeutschlands führen. Seine Untertanen konnten sich leicht die Ereignisse in England zum Vorbild nehmen. Schon liefen Gerüchte um, dafs die sächsischen Stände aufrührerische Unternehmungen planten; von sich aus, ohne Aufforderung des Landesherrn, versammelten sie sich, sobald der Übertritt Augusts bekannt wurde. Den Sachsen mufste also die Furcht benommen werden, dafs August ihr Bekenntnis zu unterdrücken beabsichtige.

Von seiten der Kurfürsten und unter Mitwirkung der Stände waren seit Einführung der Reformation in Sachsen vielerlei Verordnungen und Landtagsabschiede ergangen, die dem sächsischen Staate einen streng konfessionellen Charakter verliehen hatten, eine Rechtsordnung, die durch den Religionswechsel Augusts zunächst nicht berührt wurde. Diesen Tatbestand erkannte August ausdrücklich durch das Edikt von Lobskowa am 6. August 1697 an:

„... da Unsere lieben Landstände und treue Untertanen aus unserer Konversion die Meinung haben möchten, als wenn Wir ihre alten Privilegien abzustellen vielleicht im Sinne führen täten; wann nun aber Wir zumalen nicht bedacht, dieselben gegen dero hergebrachte, alte Privilegien in einem oder anderem zu gravieren, sondern vielmehr Unsere Landstände und Untertanen bei allen ihren Freiheiten allergnädigst zu manutenieren, also versichern Wir dieselben anbei, dafs, wie bei Antretung Unserer hohen Kurwürde und Landesregierung, also jetzt fort nach aufgenommenem katholischen Glauben Wir gemeldete Unsere lieben Landstände und Untertanen bei dero Augsburgischen Konfession,

hergebrachten Gewissensfreiheit, Kirchen, Gottesdienst, Zeremonien, Universitäten, Schulen und fort allem anderen, wie dieselben jetzo besitzen, allergnädigst, kräftigst erhalten und handhaben, sodann auch niemanden zu Unserer jetzt angenommenen katholischen Religion zwingen, sondern jedwedem sein Gewissen freilassen werden ... damit nun auch von allen und jeden diese Unsere allergnädigst getane Versicherung und Versprechen kund und zu wissen getan werden möge, also befehlen wir, dafs selbige in Unserem Kurfürstentum und Landen sowohl überall in öffentlichem Druck angeschlagen, als sonsten nach Gefallen vor einem jeden ausgestreut und mitgeteilt werden solle und möge" [1].

Diese Bestimmungen genügten den sächsischen Landständen noch nicht, da in dem Edikt nicht ausdrücklich ausgesprochen war, wie es in Zukunft mit der katholischen Kirche in Sachsen gehalten werden sollte. Bisher hatten die wenigen Katholiken im eigentlichen Kurstaate nur an einigen Stellen an der böhmischen Grenze oder bei ihren Glaubensbrüdern in der Oberlausitz ihre religiösen Bedürfnisse befriedigen können; seit der Mitte der achtziger Jahre war ihnen der Besuch der Messe in der kaiserlichen Gesandtschaftskapelle in Dresden gestattet. Eine Zuwanderung von Katholiken war unmöglich, der Ausschufstagsabschied von 1680 schärfte von neuem die Bestimmung ein, dafs nur Lutheraner sich im Lande ansässig machen und das Bürgerrecht gewinnen könnten. Auf den letzten Landtagsabschied, durch den August diese Ordnung bestätigt hatte, beriefen sich nun die Landstände und baten ihren Herrn, ja daran festzuhalten [2]. August sagte ihnen auch zu, „wegen verbotener Exercitii fremder Lehre, Religion und Gottesdienst sie bei dem einer getreuen Landschaft in dem Anno 1695 den 31. März publizierten Landtagsabschied und ausgestellten Reversalien von selbigem dato getanen Versprechen geruhig verbleiben zu lassen und zu schützen, auch ein widriges nicht zu verhängen ...". [3]

Wenn diese Erlasse ernstlich gehalten wurden, so war

1) Theatr. Europ., XV., S. 238/9.
2) Ebendas., S. 239.
3) Dat. Krakau, 29. IX. 1697. Ebendas. S. 239/40.

die Ausbreitung des katholischen Glaubens in Sachsen unmöglich, und August konnte dem Papst keine Zugeständnisse von irgend welcher Bedeutung bieten. Sich ihm gegenüber aber nur auf die notwendigsten Höflichkeitsformen zu beschränken, war ihm unmöglich, da er der Hilfe des Papstes durchaus bedurfte. Noch verweigerte ein Teil der polnischen Geistlichkeit, vor allem der Kardinal-Primas, die Anerkennung seiner Wahl. Der Einfluſs des Klerus war damals wie heute in Polen ungeheuer groſs, im Senate saſsen viele Bischöfe; sie hoffte August durch den Papst nach seinem Willen zu lenken. Ganz nach der Diplomatenart des 18. Jahrhunderts glaubte er, die Kurie seinen Wünschen dienstbar machen zu können, als Gegenleistung sie aber mit nichtssagenden Versprechungen und Vertröstungen abspeisen zu dürfen.

Diese Gründe bestimmten August, Paulucci mit der gröſsten Zuvorkommenheit zu empfangen. Um den Eindruck zu verwischen, als ob sich der Papst bisher durch Rücksichten auf Frankreich habe leiten lassen, wünschte Innozenz, daſs Paulucci einen Ausgleich zwischen dem Könige und seinen polnischen Gegnern vermittele [1]. Gern überlieſs August dem Nuntius die Leitung der Verhandlungen mit dem Primas, und wirklich glückte es den Bemühungen Pauluccis, wenigstens scheinbar eine Verständigung herbeizuführen. Sofort wollte er aber den Lohn für seine Dienste einstreichen und forderte den Übertritt der Kurfürstin. Da erklärte ihm August rundweg, er sehe gegenwärtig bei ihr keine Neigung, sich zur wahren Lehre zu bekennen. Solange sie in Sachsen bleibe, werde es überhaupt schwer halten, sie der Ketzerei abwendig zu machen. Daher beabsichtige er, sie vorher nach Polen kommen zu lassen — was freilich der von ihm beschworenen Wahlkapitulation widersprach. Deshalb erhob der Primas dagegen Einspruch, da er fürchtete, die Kurfürstin werde Protestanten in ihrem Gefolge mit nach Polen bringen und für sich und ihren Hof das Recht zur Ausübung des lutherischen Gottesdienstes

1) Weisung an Paulucci, Rom, 3. V. 1698. N. d. Pol. 117.—V. A.

fordern. Eine solche Gefahr für die Republik wollte er nicht heraufbeschwören, er riet, den Reichstag um seine Meinung zu befragen. Darauf ging der König wieder nicht ein [1]. Um das Hindernis zu beseitigen, war der Herzog Christian August, der Bischof von Raab, im August 1697 nach Dresden gekommen [2], ihm folgte in der gleichen Absicht Stanislaus Dabski, der Bischof von Kujavien; es scheiterten aber beider Bekehrungsversuche. Später ging die Rede, die Kurfürstin sei von Berlin aus zur Standhaftigkeit ermahnt worden [3].

Der Papst war enttäuscht und erbittert, weil hier gleich seine erste Forderung abgeschlagen war; es sollte aber dabei allein nicht bleiben. Auch das zweite Ansinnen, das Paulucci seiner Instruktion gemäfs an August richtete, nämlich die Einführung des Katholizismus in Sachsen mit der Eröffnung zweier Kirchen, je einer in Dresden und Leipzig, zu beginnen, wies August zurück; es nützte nichts, dafs sich einige Leipziger Katholiken erboten, ihre Kirche auf eigene Kosten zu bauen und zu erhalten [5].

Nicht genug damit; an der Kurie hatte man es für selbstverständlich gehalten, dafs August das Direktorium des Corpus Evangelicorum sofort niederlegen werde; aber August dachte anders in diesem Punkte. Unter Vorbehalt der wichtigsten Rechte für seinen geheimen Rat übertrug er die vorläufige Verwaltung der Direktorialgeschäfte dem Herzog Friedrich II. von Gotha, später dem Herzog Johann Georg von Sachsen-Weifsenfels [6]. Den Papst vertröstete er

1) Paulucci an Spada, Warschau, 24. VI., dechiffr. 16. VII. 1698, N. d. Pol. 117.—V. A.

2) Christian August an Innozenz, Wien, 17. VIII. 1697 bei Theiner. Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 51.

3) Davia an Spada, Dresden, 9. XI., dechiffr. 29. XI. 1699. N. d. Pol. 117.—V. A.

4) Weisung an Paulucci, Rom, 19. VII. 1698. N. d. Pol. 117.—V. A. ... Con sensi di particolar dispiacere ha udito Nostro Signore l'avviso dato à V. S. J. dal Rè intorno al non riconoscersi finora nella Regina, Sua Consorte, disposizione prossima alla sua Conversione ...

5) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, S. 119/20.

6) Böttiger-Flathe, Gesch. Sachsens, II, S. 312/3. — A. Frantz,

damit, dafs es besser sei, wenn dieses Amt in seinen Händen bleibe, als wenn es dem Kurfürsten von Brandenburg zufalle; dieser wende ungeheure Summen auf, um es zu erlangen. Unterdessen fuhr der sächsische Gesandte in Regensburg im Namen jenes Direktoriums fort, gegen die berüchtigte Ryswicker Klausel auf das schärfste Einspruch zu erheben. Schon im Februar 1698 hatte sich August in einem Schreiben an den Papst gerühmt, nach Regensburg neue Instruktionen zu gunsten der Katholiken gegeben zu haben [1], im Juli desselben Jahres mufste Davia über das Verhalten des Regensburger Gesandten Klage führen. Noch glaubte er, August habe keine rechte Kenntnis von den Vorgängen am Reichstage, und bereitwilligst gelobte dieser Erfüllung der päpstlichen Wünsche. Bald sollten Davia und Paulucci eines Besseren belehrt werden, wie wenig August sich durch sein Wort gebunden fühlte.

Kaum hatte der König die französische Partei niedergeworfen, so sandte er gemäfs den Bestimmungen seiner

D. Kathol. Direktorium d. Corpus Evangel. (Marburg, 1880), irrt mit seiner Vermutung (S. 21, Anm. 1), dafs man in Rom gewaltigen Wert auf die Erhaltung des Vorsitzes der evangelischen Stände für Kursachsen legte. Vgl. Davia an Spada, Warschau, 1. VII. 1698. N. d. Pol. 117.—V. A. Capitate le lettere d'Italia hiersera sul tardi non ho potuto portarmi subito alla Corte per informare la Maestà Sua delle opposizioni fatte dal suo Ministro in Ratisbona al quarto articolo della Pace di Ryswick. Non dubito pero, che alla prima notizia, havrà la Maestà Sua del fatto, non sia per dar ordini tali al suo Rappresentante, che cessati i richiami di questa parte, si raffreddi pur anche il fervore mostrato dagli altri Protestanti contro la Pace sudetta. M'inmagino, che le operazioni de Ministri Sassoni in Alemagna siano regolate dall'autorità, che da circa due secoli in qua conserva l'Elettore di questo nome fra gli altri Principi Protestanti come Capo della Setta, mà sò ancora, che la Maestà Sua, per non esser portata all'avvenire da'propri Ministri e dall' urgenze della Sua Famiglia ò de' suoi stati ad impegni contrarii alla propria coscienza, havera presa la risoluzione di concedere al Duca di Saxen-Gotha simil pretesa prerogativa. Tuttavia venendo la medesima instantemente richiesta dall'Elettore di Brandenburgo, che à tal fine esibiva grossissime somme di danaro, non haveva Sua Maestà cosi presto potuto disfarsi d'un titolo, che ben conosce non convenirle dopo la conversione.

1) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 58, S. 62/3.

Wahlkapitulation seine Truppen gegen die mit der Republik im Kriege liegenden Türken und Tataren. Die sächsischen Soldaten wurden naturgemäfs von ihren lutherischen Feldpredigern begleitet und liefsen sich in der Abhaltung ihres Gottesdienstes nicht stören. Auf die Vorstellung Pauluccis, dem gutkatholischen Lande eine solche Schmach in Zukunft nicht mehr anzutun, gab August zunächst allerlei beruhigende Zusicherungen [1]; ohne Arg hatte deshalb Paulucci in dem Abkommen, das er zwischen dem Kardinal-Primas und dem Könige vermittelte, der Bedingung zugestimmt, dafs August in ganz Polen keinen protestantischen Wanderprediger mehr dulden solle. Plötzlich lehnte August die Ratifikation jenes Vertrages ab, da ein derartiges Versprechen ihn mittelbar behindern würde, seine sächsischen Truppen dauernd in Polen zu behalten [2]. Nun benutzte der Kardinal-Primas die Religion zum Vorwande für neue Hetzereien gegen August; er erklärte, durch häufige Berührung mit Protestanten und Juden werde die polnische Bevölkerung, die ohnedies wenig Eifer für ihren Glauben zeige, der Kirche noch mehr entfremdet. Um ihn zu beruhigen, mufste Davia seine ganze Beredsamkeit aufbieten, da er fürchtete, das protestantische Militär könnte sich sonst bei günstiger Gelegenheit an der Geistlichkeit vergreifen [3].

Den gröfsten Kummer bereitete dem Papst das Treiben des Neubekehrten selbst. Anstatt mit seinem Beichtvater erbauliche Gespräche zu führen, gab er sich viel mit Wahrsagern ab. Zu den Zeiten, da sein Vater und Bruder noch lebte, er also wenig Aussicht hatte, je zur Herrschaft zu gelangen, hatten sie, um ihm einen Blick in die Zukunft zu gewähren, zwei Geister erscheinen lassen, den einen im kurfürstlichen Ornate, den anderen mit einer Königskrone, aber bis an die Kniee mit Blut besudelt. Da diese Voraus-

1) Paulucci an Spada, Warschau, 8. VII., dechiffr. 30. VII. 1698. N. d. Pol. 117. — V. A.

2) Paulucci an Spada, Warschau, 22. VII., dechiffr. 13. VIII. 1698. N. d. Pol. 117. — V. A.

3) Davia an Spada, Warschau, 4. XI., dechiffr. 29. XI. 1698. N. d. Pol. 117. — V. A.

sagungen zum grofsen Teil eingetroffen waren, bestärkten sie August in der Neigung, sich öfters bei solchen Leuten Rat zu holen. Jetzt brachten sie ihm ein Buch, das vor 186 Jahren geschrieben sein sollte. Darin stand zu lesen, es werde der Kurfürst Friedrich August von Sachsen 1697 polnischer König werden. Italien werde er dann mit Krieg heimsuchen, die katholische Kirche vernichten, sich zum römischen Kaiser krönen lassen, den Osten sich unterwerfen und endlich in der Nähe von Adrianopel sein Grab finden [1]. Die Vorstellungen des entsetzten Nuntius, durch den Verkehr mit Zauberern werde August sein Seelenheil einbüfsen [2], blieben ebenso unbeachtet, wie alle Mahnungen, seinen Lebenswandel zu bessern. Toll ging es am Hofe zu Warschau her, ein prunkvolles Fest folgte rasch dem anderen, alle zu Ehren der Geliebten Augusts, der Gräfin Esterle. Unterdessen fiel dem Nuntius das dornenvolle Amt zu, immer wieder August vorzustellen, dafs durch seine Beziehungen zu dieser Dame tatsächlich das gute Beispiel, das er der Welt durch seinen Übertritt gegeben, verdunkelt werde und nutzlos bleibe. Er solle sich doch von ihr losmachen und dadurch beweisen, dafs seine Bekehrung nicht aus weltlichen oder politischen Rücksichten, sondern zum Heile seiner Seele erfolgt sei [3].

Wie wenig derartige Vorwürfe bei August fruchten würden, wufste wohl am besten der Schreiber dieser Weisung, Paulucci. Im August 1698 war er nach Italien zurück-

1) Vgl. Haake, König August d. St. (München-Berlin 1902) S. 13.

2) Davia an Spada, Warschau, 7. IV., dechiffr. 30. IV. 1699. N. d. Pol. 117. — V. A.

3) Weisung an den Nuntius Pignatelli, 12. II. 1701. Nunz. d. Pol. 143. (Cifre di Mons. Nunzio in Polonia e risposte dal mese di Dezembre 1700 sino à tutto il 1720.) —V. A. . . . V. S. J. in adempimento del suo Apostolico Ministero procuri di secondare e promovere cotesti Christiani sentimenti di Sua Maestà, insinuandole ò per se stessa, ò per mezzo dell' Inviato Cesareo à mandare ad efetto il suo pensiero, con farle apprendere, che il buon esempio, che S. Maestà ha dato al Mondo colla Sua Conversione et abiurazione, rimane affatto oscurato et inutile, se non leva da Polonia lo scandalo di un doppio Adulterio, perche cosi mostrerà, che la sua Conversione non è stata per fini temporali e politici, ma per salute dell'Anima Sua.

gekehrt und hatte nach dem Tode Innozenz' XII. un dessen Nachfolger Klemens XI. das Staatssekretariat üb nommen. Davia hatte im gleichen Jahre das Bistum Rim und später die Wiener Nuntiatur erhalten; an seine St in Warschau trat Ende 1700 ein Verwandter des Paps Innozenz, der Erzbischof von Tarent, Franz Pignate Herzog von Monteleone [1]. Wie üblich, zeigte der ne Papst August seine Erhebung auf den heiligen Stuhl a seine Erwartung, daraufhin eine polnische Obödienzgesan schaft in Rom zu sehen, blieb aber unerfüllt. Vergebe drang Pignatelli in den König, sich nicht von anderen g krönten Häuptern bei dieser Gelegenheit in den Schatt stellen zu lassen; da ihn Gott zur Erkenntnis des wahr Glaubens geführt habe, müsse er dem Stellvertreter Chri und seiner römischen Kirche öffentlich seine Ergebenh beweisen [2]; vergebens suchte der Nuntius die Parteihäup des polnischen Adels zu veranlassen, bei August ein gu Wort einzulegen: man erwiderte ihm, der Ausbruch d Kämpfe zwischen Österreich und Frankreich, die unglüc selige Lage der Republik, der Schwedenkrieg und die g waltigen Unkosten einer derartigen Gesandtschaft liefs ihre Absendung untunlich erscheinen [3].

Trotz aller dieser Unhöflichkeiten und Verstöfse Augu gegen seine Pflichten als ergebener Sohn der Kirche fu Papst Klemens nach dem Beispiel seines Vorgängers fo ihn in seinen politischen Bestrebungen zu unterstützen u durch seinen Nuntius die polnischen Grofsen bitten, schmeich und bedrohen zu lassen, um sie dem Willen ihres Köni gefügig zu machen. Diese Politik befolgte der Papst der Hoffnung, durch das Mittel, dem die Kurie ihre best Erfolge verdankte, durch zähe Ausdauer, Augusts Gleic gültigkeit und Widerstandskraft zu überwinden und ihm l gelegener Zeit Zugeständnisse abzudringen. Hatte si

1) Über ihn s. Guarnacci, II, S. 41—44 u. Ranft, II, S. 1 bis 188.

2) Weisung an Pignatelli, 29. I. 1701. N. d. Pol. 143. — V.

3) Weisung an Pignatelli, 19. II. 1701. N. d. Pol. 143. — V.

August anfangs geweigert, in Dresden und Leipzig katholische Kirchen zu errichten, so mufste er doch bald einige Hofkapellen schaffen. Bisher hatte die Seelsorge für die Dresdener Katholiken wie die Propaganda in den Händen des Priesters bei der österreichischen Gesandtschaft, Paldamus mit Namen, eines geborenen Sachsen und Zöglings der Kongregation zur Verbreitung des Glaubens, gelegen. Ihn ernannte August zum Kaplan an der dem katholischen Kultus übergebenen Kirche des 11 Kilometer von Dresden entfernten Jagdschlosses Moritzburg; auch sonst arbeitete August seiner Proselytenmacherei im geheimen entgegen, denn er fürchtete das Entstehen von Religionswirren in Sachsen, die dann jederzeit bei den nach dem Kurhut lüsternen Ernestinern Rückhalt finden würden [1]. Zur völligen Beruhigung seiner Untertanen bestätigte er am 17. März 1700 noch einmal die 1697 erlassenen Religionsmandate und machte im folgenden Jahre, um selbst den Schein zu vermeiden, als ob er nur die Anhänger seines Bekenntnisses begünstigte, auch den Reformierten gewisse Zugeständnisse [2]. So zwang er die starrköpfigen sächsischen Lutheraner, sich allmählich mit dem Gedanken der Toleranz zu befreunden.

Von dem Verhalten Augusts war der Papst wenig erbaut, er befahl Pignatelli, August zu veranlassen, die jenem Priester Paldamus in den Weg gelegten Hindernisse zu beseitigen; der König müsse sich gegen Gott für die vielen

---

1) Pignatelli an Paulucci, Warschau, 8. XII. 1700, dechiffr. 22. I. 1701. N. d. Pol. 143. — V. A. . . . Si è saputo, che alcuni principali di Sassonia stieno attenti, perche non crescano colà le cose della Religione Cattolica, anzi ha fatto non poco rumore la Cappellania data colà al Sacerdote Paldamus, mandato dalla Congregazione di Propaganda: e traspira di più che il Re sotto mano concorra, affinche non si mutino negli suoi stati le cose della Religione; il Re, alcuni giorni sono, si ritrovava agitato ed è stato osservato à scrivere del continuo di proprio pugno: Onde il Signore Cardinale Primate ha voluto credere, che ciò derivi dal timore, che ha la Maestà Sua de' Principi di Sassonia, pretendendo l'Elettorato. . . .

2) Gretschel, Gesch. d. sächs. Staates u. Volkes, III (Leipzig 1847), S. 475.

ihm erwiesenen Wohltaten, besonders für seine Bekehrung und seine Königswahl, erkenntlich zeigen und könne nicht in Polen katholisch, in Sachsen aber ketzerisch sein [1].

Wie alle anderen Mahnungen verhallte auch diese wirkungslos, und so war an eine Bekehrung Sachsens einstweilen nicht zu denken. Da die Kurie nicht auf dem geraden Wege vorwärts kam, suchte sie auf Umwegen ihr Ziel zu erreichen, ihr Hauptaugenmerk richteten fortan ihre Vertreter darauf, die Kurfürstin und den Sohn Augusts zu gewinnen. Solange nämlich Christine Eberhardine protestantisch blieb, durfte sie polnischen Boden nicht betreten und mufste daher jahrelang von ihrem Gatten getrennt leben, im Interesse der Kirche lag es aber, dem albertinischen Zweige des Hauses Wettin eine möglichst zahlreiche Nachkommenschaft zu sichern; zugleich galt es auch, den höchst ärgerlichen Zustand zu beseitigen, dafs der Neubekehrte in gemischter Ehe mit einer Frau lebte, die mit ihm im dritten Gliede verwandt war. Augusts Grofsvater, Johann Georg II., hatte sich 1638 mit Magdalena Sibylla vermählt, der Tochter des Markgrafen Christian von Brandenburg-Baireuth; dessen Enkel war Christian Ernst, der Vater der Gemahlin Augusts. Seine Ehe war also nach kanonischem Recht zwiefach verboten; an eine Scheidung durfte nicht gedacht werden, weil dadurch das Nachfolgerecht des einzigen Sohnes, des späteren Augusts III., in Frage gestellt wurde; so blieb nichts übrig, als den Papst um seinen Dispens anzugehen. Zu diesem Zweck war schon Ende 1698 der Bischof von Raab, jener Christian August von Sachsen-Zeitz, nach Rom aufgebrochen, zugleich hatte ihm aber sein Vetter allerhand andere diplomatische

1) Weisung an Pignatelli, 29. I. 1701. N. d. Pol. 143. — V. A. . . . Insista V. S. I., che il Rè procuri i vantaggi della Religione Cattolica in Sassonia, e dia mano, che il Sacerdote, mandato da Propaganda Fide, possa liberamente eseguire le sue commissioni, ricordandogli di mostrar questa correspondenza à Dio per li tanti benefizii a lui compartiti, e specialmente per quelli della sua Conversione e del Regno; e ammonendolo, che non si può essere Cattolico in Polonia et eretico in Sassonia.

Aufträge gegeben, die er vorher in Wien und an anderen deutschen Höfen erledigen sollte, was natürlich viel Zeit in Anspruch nahm [1]. Man sah, August machte sich über die Unrechtmäſsigkeit seiner Ehe keine allzu argen Gewissensbisse. Papst Klemens glaubte nun, von seiner Dispensationsgewalt so lange keinen Gebrauch machen zu dürfen, wie die Kurfürstin, als Protestantin, sein Recht dazu bestritt [2]. Allen seinen Mahnungen setzte August völlige Gleichgültigkeit und den Bemühungen Pignatellis die Kurfürstin unüberwindliche Standhaftigkeit entgegen. Sie zog sich nach Pretsch bei Wittenberg zurück und lebte dort, fern von ihrem Gemahl und ihm entfremdet, fortan religiösen Andachtsübungen und der streng protestantischen Erziehung ihres Sohnes.

Wenn der Papst nicht alle Hoffnung auf eine künftige Bekehrung Sachsens aufgeben wollte, muſste er vor allem diesen Sohn Augusts der katholischen Kirche zuzuführen suchen. Allmählich hatte aber Klemens eingesehen, daſs mit bloſsen Worten bei August nichts zu erreichen war, er muſste ihm sehr bestimmte Vorteile in Aussicht stellen, um gegen sie religiöse Zugeständnisse einzutauschen. Daher faſste er den Plan ins Auge, dem fünfjährigen Kurprinzen später einmal die Hand einer österreichischen Erzherzogin zu verschaffen; das Haus Habsburg zählte nur wenige männliche Glieder, die Hoffnung, vielleicht dereinst ihren ungeheuren Länderbesitz in Deutschland und Ungarn, Italien, Spanien und Amerika, und damit zugleich die deutsche Kaiserkrone zu erwerben, muſste früher oder später in August alle Rücksichten auf seine sächsischen Untertanen und protestantischen Nachbarstaaten ersticken und ihn bestimmen, seinen Sohn denselben Schritt tun zu lassen, den er allein der polnischen Königskrone halber gewagt hatte. Deshalb erhielt im August 1701 Pignatelli den Auftrag, August in dieser Richtung einen Wink zu geben, doch sollte er sich ja hüten, diesen kostbaren Gedanken mit den

1) Davia an Spada, Warschau, 23. XII. 1698, dechiffr. 16. I. 1699. N. d. Pol. 117. — V. A.

2) Weisung an Pignatelli, 29. I. 1701. N. d. Pol. 143. — V. A.

politischen Rücksichten des Augenblicks zu verquicken und dadurch seine Ausführung zu gefährden [1].

Wie richtig der Papst gerechnet hatte und mit welchem Feuereifer August diese Anregungen aufnahm, sollte sich später zeigen; zunächst war die Lage der Dinge, das jugendliche Alter des Prinzen, nicht danach angetan, den Polenkönig sofort zur Ausführung dieser Pläne anzutreiben. Deshalb beantwortete August jahraus, jahrein die immer wiederkehrenden Bitten des Papstes um die katholische Erziehung seines Sohnes bald ausweichend, bald bejahend, tat aber nichts, sie zu erfüllen.

Einen Augenblick lang, im Frühjahr 1702, schien sich dem Papste plötzlich die Aussicht zu eröffnen, endlich an sein Ziel zu gelangen. Im Bunde mit Rufsland und Dänemark hatte sich August, in der Absicht, seine sächsischen Truppen dauernd in Polen zu halten, in den seiner Meinung nach ungefährlichen Schwedenkrieg gestürzt; Karl XII. hatte aber die Dänen schnell zum Frieden gezwungen, das fünfmal stärkere Heer der Russen bei Narwa zersprengt und sich dann mit seiner ganzen Macht nach Polen gewandt. Das Jahr 1701 war unter fortwährenden Kämpfen an der Düna verstrichen, im nächsten Frühjahr rückten die siegreichen Schweden in Polen ein und drohten, nicht früher die Waffen niederzulegen, bis sie August den Lohn für seinen Glaubensabfall, die Krone, entrissen hätten. Sofort versicherte dieser in aller Heimlichkeit dem Nuntius Pignatelli seine Bereitwilligkeit, in Sachsen den Katholizismus zu fördern; zwar habe er bisher in dieser Hinsicht nicht viel unternehmen können, doch wolle er jetzt seine Vorbereitungen dazu treffen.

---

1) Weisung an Pignatelli, 6. VIII. 1701. N. d. Pol. 143. — V. A. Il Matrimonio fra una delle Arciduchesse d'Austria ed il Principe Elettorale di Sassonia riuscirebbe di gran vantaggio alla Religione Cattolica, e Nostro Signore à questo fine goderebbe sommamente, che seguisse; e però vuole, che V. S. I. vi contribuisca l'opera sua per la magiore gloria di Dio e stabilimento della nostra Santa Fede. Avvertendo però di non mescolarvi motivi politici di Leghe ò altro, perche conforme Nostro Signore è tutto intento ai vantaggi della Religione Cattolica, così è lontanissimo da parzialità, volendo in tutto mantenere la sua paterna indifferenza, e tali desidera, che siano i suoi Ministri nel loro esercizio.

Freilich sehe er voraus, daſs ihm aus seinem Vorhaben viel Unglück erwachsen könne, deshalb werde er sich zunächst der Unterstützung der Kurie und der Wiener Hofburg vergewissern und zu diesem Zweck einen Mönch nach Rom und seinen sächsischen Groſskanzler von Beichlingen an den Kaiser zu den notwendigen Verhandlungen senden [1]. Ehe aber irgend welche weitere Maſsnahmen ergriffen werden konnten, besetzte Karl XII. im Mai Warschau und schlug am 19. Juli 1702 das sächsische Heer bei Klissow bis zur Vernichtung. Jetzt konnte keine katholische Macht mehr durch religiöse Zugeständnisse in Sachsen zur Unterstützung Augusts mit Geld und Soldaten bestimmt werden, andererseits muſste August die Opferwilligkeit der sächsischen Stände fortwährend in Anspruch nehmen und durfte also sie in ihren Privilegien nicht kränken. Er versprach ihnen sogar die protestantische Erziehung seines Sohnes noch in demselben Jahre und bestätigte am 24. August 1705 noch einmal die Religionsmandate von 1697.

Selbst der Papst wurde durch die Verwickelungen in Italien, den Ausbruch des spanischen Erbfolgekrieges, verhindert, mit anderen Mitteln als mit Gebeten König August beizustehen. Er ahnte, daſs Augusts Stern im Sinken begriffen sei, und befahl deshalb dem Nuntius, sich bei keinem Vertrage zu beteiligen, der katholische Fürsten, das hieſs mit anderen Worten Frankreich, beleidigen könnte. Denn die französischen Diplomaten wünschten jetzt, unter dem Schutze schwedischer Waffen

1) Pignatelli an Paulucci, Warschau, 4. IV. dechiffr. 26. IV. 1702. N. d. Pol. 143. V. A. Benche il Rè non habbia potuto sin adora intraprendere cosa grande negli Stati di Sassonia à favore della Religione Cattolica, stà però nelle prime buone risoluzioni per istabilirvela e ne và prendendo le proprie misure. E perche prevede potersi dare qualche sinistro accidente in un' impresa così importante, si è determinato di voler' prima cercare qualche assicurazione da cotesta Corte et un appoggio sufficiente in quella di Vienna: e però à tal fine verrà quanto prima costà destinato un Ecclesiastico Regolare; come all'Imperatore il Signore di Beichilingen per trattare in ambedue li accennate Corti questa gravissima intrapresa. Della quale cosa porgo notizia à Vestra Eminenza per quello che possa esser' necessario per prepararsi costì e mi vaglio di questo mezo per essere à me stata comunicata in profondissimo segreto.

Conti oder Jakob Sobiesky oder einen anderen ihrer Günstlinge auf den polnischen Thron erhoben zu sehen. Deshalb sollte sich der Nuntius damit begnügen, die Herstellung der Ruhe in Polen zu befördern, und jene Neutralität wahren, die der Papst innehalten müsse, wenn es sich nicht um die Freiheit der Kirche, das Ansehen des heiligen Stuhles und die Unverletzlichkeit der katholischen Religion handele. Andererseits wollte Klemens Schweden, das schon einmal dem siegreichen Fortschreiten des Katholizismus so schroff in den Weg getreten war, nicht noch zu gröſserer Macht gelangen lassen, da dann jede Hoffnung auf eine Bekehrung Sachsens schwand, wenn der Papst Augusts Sache aufgab; deshalb schärfte er Pignatelli immer wieder ein, die Partei des Königs so lange festzuhalten, bis er direkten Gegenbefehl erhalte [1].

Von dieser heiklen Aufgabe wurde Pignatelli im nächsten Jahre befreit, er bestieg den erzbischöflichen Stuhl von Neapel; an seiner Statt setzte in Polen Horazius Philippus Spada [2]

1) Weisung an Pignatelli, 22. X. 1702. N. d. Pol. 143. — V. A. . . . Spera S. Beatitudine, che la Divina Misericordia non sia per permettere, che arrivono le calamità, che ella non lascia di temere. In ogni evento V. S. I. non deve mai abbandonare il Rè, nè il suo Partito, senza ordine positivo et espresso di Sua Santità. Deve bensi haver la cautela di non impegnarsi in Trattati, che possino offendere altri Principi Cattolici, contentandosi di promovere generalmente la tranquillità del Regno, e seguitando quell' indifferenza, chè prattica Sua Beatitudine, dalla quale solo può e deve recedere, quando si tratta di assistere all'Immunità della Chiesa, all'autorità della Santa' Sede et all' indennità della Religione Cattolica . . . Weisung an Pignatelli, 11. XI. 1702. N. d. P. 143. — V. A. . . . Per altro in ordine alle infelici contingenze di cotesto Regno, adoprandosi ella, come prudentemente fa, e come tante volte se l'è scritto, non per altro che per la tranquillità publica e per l'indennità della Religione Cattolica, non può nè deve la sua Condotta ragionevolmente esser tacciata da alcuno, e poco deve curarsi di quelli, à quali per proprie passioni un sì retto modo di operare non piacesse.

2) Geb. zu Lucca 21. XII. 1659 aus altem Geschlecht, gehörte er seit 1666 dem Collegium Romanum an, wurde von Innozenz XII. als Internuntius auf drei Jahre nach Brüssel gesandt, dann nach Köln als Nuntius. In dieser Eigenschaft suchte er vergebens zu den Friedensverhandlungen in Ryswick zugelassen zu werden. 1702 sollte er als aod. Nuntius nach Wien gehen (S. Pometti im Archivio d. R. Società Rom.

die Danaidenarbeit fort, die polnischen Grofsen für August zu gewinnen und sie ihm treu zu erhalten. Gegen Ende seiner Nuntiatur hatte Pignatelli eingestehen müssen, es sei zwar kaum glaublich, aber doch die reine Wahrheit, dafs sich die siegreichen Schweden mehr nach dem Frieden als viele Polen sehnten [1]. Mit frischer Kraft machte sich Spada an seine Aufgabe. Nach einem mühevollen Jahre mufste er bekennen: „Wahr ist es, bis jetzt habe ich nicht den Trost gehabt, irgend ein Ergebnis meiner Vorstellungen, Bemühungen und Bitten zu sehen. Ich werde zwar fortfahren, mit Kraft und Freimut, der Lage und den Befehlen des Papstes entsprechend, zu reden; und wenn ich erkenne, dafs das Ansehen des Papstes im stande ist, dem Sturzbache einen Damm entgegenzusetzen, werde ich nicht verfehlen, gehorsam meine Meinung darzulegen; ich werde aber gewahr, dafs nur die allmächtige Hand Gottes unter so elenden Verhältnissen den Zusammenbruch der Republik verhindern und sie von der gegenwärtigen Gefahr befreien kann, in die sie die Rachgier, Wut und blinde Selbstsucht ihrer Grofsen gestürzt hat [2].

Trotz aller Bemühungen [3] und kleiner vorübergehender Erfolge des Nuntius und des Papstes schritten die Polen zur Wahl eines neuen Königs. Als nun Spada dem Kardinal-Primas die Ungesetzlichkeit dieses Vorgehens darlegte und ihn darauf aufmerksam machte, dafs der Papst dagegen protestieren müfste, erwiderte dieser, der Papst könne seinen Eifer und seine Sorgsamkeit bei Dingen rein geistlichen Charakters betätigen, aber bei anders gearteten Sachen sei

---

XXI. S. 377 u. 383), da sein Empfang vom Kaiser verweigert wurde, schickte ihn Klemens nach Polen. S. Guarnacci, II, S. 81–84 u. Ranft, I. S. 322–325.

1) Pignatelli an Paulucci, Warschau, 11. I., dechiffr. 5. II. 1703. N. d. P. 143. — V. A.

2) Spada an Paulucci, Warschau, 23. III., dechiffr. 16. IV. 1704. N. d. P. 143. — V. A.

3) In der Zeit von Mai 1701 bis April 1704 hat der Papst allein neun Breven voller Ermahnungen an den Kardinal-Primas gesandt, viele andere an die Erzbischöfe, Bischöfe, Senatoren und den Adel Polens.

es wirklich das beste, die Verantwortung denen zu überlassen, welchen sie zukomme [1].

Durch diese offene Auflehnung gegen seine Autorität noch mehr gereizt, erklärte der Papst, als am 12. Juli 1704 Stanislaus Lescinsky, der Woiwode von Posen, zum König von Polen erkoren wurde, die Wahl „dieses Freundes der Schweden und Dissidenten" für null und nichtig und befahl den Polen, auch fernerhin in August ihren rechtmäfsigen König zu sehen [2]. Er zitierte den Kardinal-Primas innerhalb dreier Monate nach Rom zur Verantwortung und, da dieser dem Gebote nicht Folge leistete, sprach der Papst am 10. Juni 1705 seine Absetzung aus; durch ein zweites Breve verbot er an demselben Tage der polnischen Geistlichkeit die Beteiligung an der Krönung Stanislaus' [3].

Alle päpstlichen Verwünschungen seiner Gegner konnten August nicht mehr retten, sein Geschick vollzog sich. Nach einer Reihe glänzender Siege fiel Karl XII. in Sachsen ein und erzwang den Frieden von Altranstädt. August mufste zu gunsten Stanislaus' auf den polnischen Thron verzichten, alle früheren Bündnisse aufgeben, den Schweden Kontributionen und Winterquartiere gewähren und sich verpflichten, dafs er und seine Nachkommen zu keiner Zeit eine Veränderung der Religion im Kurstaate zulassen wollten, noch

---

1) Spada an Paulucci, Warschau, 2. IV., dechiffr 23. IV. 1704. N. d. Pol. 143. — V. A.

2) Dat. 3. VIII. 1704, gedr. in Clementis XI. Opera Omnia (Frankf. 1729), T. III (Cl. XI. Epistolae et Brevia Selectiora), S. 231—236 u. bei Lamberty, Mém. pour servir à l'hist. du XVIII. siècle (Haag 1724ff.), III, S. 395ff.

3) Lamberty, III, S 650. . . . Hinc est quod Nos . . . motu proprio ac ex certa scientia et matura deliberatione nostris deque Apostolicae potestatis plenitudine Vobis et Vestrum singulis tenore presentium districte praecipimus atque inhibemus, ne Coronationi predicti nulliter et perperam electi Regis . . . vos ullatenus ingeratis sub poenis suspensionis ab exercitio Pontificalium et interdicti ab ingressu Ecclesiae ipso facto et absque alia declaratione incurrendis . . . Lamberty fügt hinzu, dieses Breve sei der Geistlichkeit nur inhaltlich mitgeteilt, aber nicht ausgehändigt worden. — Gleichwohl vollzog Konstantin Zielinsky, Erzbischof von Lemberg, die Krönung. S. O. Klopp, D. Fall d. Hauses Stuart, XI, S. 427.

Kirchen, Schulen, Akademieen oder Klöster den Katholiken einräumen würden [1].

Während August diesen Bedingungen zustimmte, liefs er dem Zaren heimlich melden, er solle sich keine Sorge wegen dieses Friedenschlusses machen; nur um Sachsen vor völliger Vernichtung zu bewahren, sei er auf ihn eingegangen. Wenn Peter ihm ein starkes Hilfskorps stellen und jährlich 1 200000 Skudi zahlen wollte, würde er mit dem Schwedenkönig wieder brechen. Dieser Brief und andere ähnliche kamen in die Hände Karls XII.; es hiefs, er habe darauf seinen Ministern die Frage vorgelegt, ob es nicht ratsam sei, sich Augusts Person zu vergewissern. Um dieser Gefahr vorzubeugen und Karl ein Zeichen seiner aufrichtigen Friedensliebe zu geben, erbot sich August, den Rest seines Heeres den Engländern und Holländern gegen Subsidienzahlungen zu überlassen [2]. Wirklich kamen am 20. April die Verhandlungen darüber zum Abschlufs; damit schien August jeden Gedanken an eine Rückeroberung Polens aufgegeben zu haben. Ein derartiger Verzicht war auch der politischen Lage angemessen. Der Kaiser und das deutsche Reich hatten August schmählich im Stich gelassen, der englische Feldherr Marlborough und der österreichische Gesandte Graf Wratislaw überschütteten Karl mit Schmeicheleien aller Art; Kaiser Joseph, sonst voll Stolz auf seine Machtstellung, liefs sich jetzt von dem Schwedenkönig Vorschriften machen, wie er in Schlesien die Protestanten zu behandeln habe. Als das schwedische Heer im September 1707 aus Sachsen aufbrach, um den letzten Feind, den Zaren, niederzuringen, durfte man

1) Böttiger-Flathe, II, S. 338.

2) Nuntius Piazza an Paulucci, Troppau, 6. I., dechiffr. 21. I.; 7. II., dechiffr. 23. II.; 14. II., dechiffr. 3. III. 1707. N. d. Pol. 143. V. A. 7. II.: Dagli avvisi, che si hanno di Sassonia, espressi nel foglietto, che l'Inghilterra et l'Ollanda habbiano accettate le truppe del Rè Augusto, si può facilmente congetturare, che egli non habbia pensiero di ritornare in Polonia, poiche non si disfarebbe de propri soldati, che li sarebbero necessari per sostenersi in quel Regno; se pure non agisce in questa forma per far conoscere al Rè di Svezia la sua sincerità nella esecuzione della Pace e dargli à divedere con il fatto stesso, che non hà altri fini, mentre disarma. . . .

erwarten, dafs auch dieser bald sich zum Frieden mit Karl bequemen müfste.

Die Krone, die August mit seinem Übertritt erkauft hatte, war also verloren; da hatte es wenig Sinn mehr, den der Kirche ergebenen Sohn zu spielen. Wohl liefs August in der königlichen Kapelle zu Dresden katholischen Gottesdienst abhalten, er besuchte ihn aber so selten, dafs das Gerücht entstand, er habe sich dem Luthertum wieder zugewandt. Christian August von Sachsen-Zeitz, seit 1706 Kardinal, kannte seinen Vetter nur zu gut; deshalb riet er, schleunigst einen Vertreter des Papstes nach Dresden zu senden [1], der Nuntius Spada war nämlich

1) Kardinal v. Sachs.-Z. an d. Papst, Wien, 19. I. 1707 (gedr. b. Theiner, Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae, IV. (Romae 1864) S. 34 —36.) ... Quanto poi concerne in se stesso il trattato della pace, non l'ha mai potuto esser più pregiudichevole e più contraria alla riputazione del Rè Augusto ... tacendo, che per una pace così inaudita ed infame sia persa et svanita ogni speranza di poter effettuare qualche cosa di profittevole per la nostra santa Religione Ortodoxa nel paese di Sassonia ... Oltre questo ho voluto mettere in considerazione savissima di Vostra Santità, se la medesima non trovasse necessario per mantenere il Rè Augosto tanto più sicuro nella nostra Religione Cattolica d'inviarli un Internunzio, il quale restasse continuamente appresso di lui e fosse un soggetto tale, che non solamente fosse sacerdote, ma che ancora con la sua conversazione sapesse insinuarsi per acquistare la benevolenza del Rè; poichè è fuori di dubbio, che memorata Sua Maestà a cagione delli presenti congiunture havrà da sostenere moltissime istanze e tentazioni toccante il punto della Religione Cattolica. Diese Vorstellungen unterstützt der Nuntius Piazza in e. Schreib. an Paulucci, Troppau, 6. I, dechiffr. 21. I. 1707. N. d. Pol. 143. — V. A. Der Papst erwidert dem Kardinal v. Sachs., Rom, 5. III. 1707 (gedr. in Oper. Omn., III, S. 389—390): ... Catholicam religionem invehi in Regiones, inde a tanto iam tempore exulaverat, uno eodemque casu interisse perspeximus ... nos nihilominus Tecum solliciti, ne Is, qui in ceteris omnibus sui adeo negligens videri voluit et pravorum hominum inhaesit consilio, in apertum demum spiritualis suae salutis discrimen per eosdem impellatur, parati sumus ea media adhibere, quae Ipsi in negotio spiritualis suae salutis praesidio esse possint ... Dem Nuntius schreibt Paulucci, 19. III. 1707: Può bene imaginarsi V. S. I. con qual dolore senta Nostro Signore le voci che giungono da più parti, che il Rè Augusto habbia chiaramente apostato dalla Religione Cattolica con ritornare alla sua antica falsa credenza. Incarica percio la Santità Sua all'attenzione di V. S. I. di fare con quei mezi, che giudicherà più proprii, le diligenze

aus Furcht vor den Schweden aus Polen und Sachsen gewichen. Gegen Ende des Jahres 1706 hatte ihn Piazza, ein in den Nuntiaturgeschäften durch jahrelange Übung erfahrener Mann [1], abgelöst, vorsichtshalber blieb er in Troppau auf österreichischem Boden.

Da der Papst die Beweggründe des Religionswechsels Augusts kannte, mochte ihm die Nachricht von seinem drohenden Abfall nicht unerwartet kommen, durch die Bestimmungen des Altranstädter Friedens war er auch jeder Hoffnung auf die Ausbreitung des Katholizismus in Sachsen, solange wenigstens Schwedens Macht aufrecht stand, beraubt. Unter diesen Umständen entschlofs sich Klemens, seine Sache von der Augusts zu trennen und sich mit dessen Feinden in Polen auszusöhnen. Deshalb verhandelte Piazza im geheimen von Troppau aus mit Stanislaus Lescinsky und teilte den polnischen Grofsen mit, dafs der Papst bereit sei, Stanislaus als König von Polen anzuerkennen [2]. Dem standen freilich

---

necessarie per iscoprire la verità e darne prontamente avviso. Piazza erwidert, Troppau 25 IV., dechiffr. 11. V. 1707: Continua l'esercizio della Religione Cattolica presentemente in Dresda, come lo era quando il Rè si trovava in Polonia, dicendosi ogni giorno la Messa nella Regia Capella, nella quale si fanno ancora le altre divozioni. Mà il non assistervi egli sovente haverà dato occasione di sospettare che havesse abbraciata la antica setta: il che però nullamente sussiste, secondo le notizie, che hò da mano sicura. N. d. Pol. 143. — V. A. Auf diese Dinge bezieht sich auch Pater Vota, Augusts Beichtvater, in seinem Schreiben an Paulucci, Dresden, 6. VIII. 1709 (gedr. bei Theiner, Herzog Albrecht v. Preufsen erfolgte u. Friedrich I. versuchte Rückkehr z. Kathol. Kirche, Augsburg 1846, S. 91) . . . Venendo ora alla Nostra Chiesa di Dresda le dirò, Emimo Signore, che i malintenzionati e increduli, i quali hanno osato spargere vocitando contrarie alla pietà del Rè, e farle anche risuonare alle orechie Santissime, debbono restare molti confusi . . .

1) Julius P., geb. zu Forli, 13. III. 1663, aus e. alten aus Deutschland stammenden Geschlechte, 1691—96 Internuntius in Brüssel, 1696—1698 Nuntius in der Schweiz, 1698—1706 in Köln, 1706—8 in Polen, 1708—14 in Wien (S. Pometti, Archivio, XXI, S. 404 ff). Guarnacci, II, S. 175—178. Ranft, I, 385—391.

2) Weisung an Piazza, 2. VII. 1707. N. d. Pol. 143. — V. A. Affinche quelli, che per proprie passioni e senza curar punto nè il Bene della Patria, nè quello della Religione persistono tanto ostinamente nell' impegno preso contro il Palatino di Posnania, habbiano à risolversi à

aus den Jahren 1701 und 1705 die päpstlichen Nichtigkeitserklärungen der Wahl des „nulliter et perperam electi Regis" entgegen; sie ohne weiteres zurückzunehmen, widersprach den Gepflogenheiten der Kurie, weil ein derartiger Schritt das Zugeständnis eines früher begangenen Irrtums in sich schlofs: es mufsten also Mittel und Wege gesucht werden, um ohne Beeinträchtigung der päpstlichen Ehre zum Ziele zu gelangen.

Eine Anerkennung Stanislaus' von seiten des Papstes wollte Zar Peter verhindern, deshalb sandte er seinen Kammerherrn, den Fürsten Kurakin, im Frühjahr 1707 nach Rom. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts gingen allerhand Gerüchte um, der Zar sei bereit, sich dem päpstlichen Primate zu unterwerfen [1]; bestärkt wurden diese Vermutungen durch einige Zugeständnisse an die Katholiken [2], die jedoch nur aus Rücksicht auf die russische Partei in Polen erfolgt waren. Sie hatten in weiten Kreisen der katholischen Geistlichkeit und selbst beim Papst die Hoffnung auf die Vereinigung der orientalischen mit der abendländischen Kirche geweckt. Diese Stimmung sollte Kurakin ausnützen, er liefs sich deshalb auf seiner Durchreise durch Wien vom Kardinal von Sachsen und dem damaligen Leiter der Wiener Nuntiatur, dem Uditore Santini, Empfehlungsschreiben an den Papst mitgeben, in denen die Gesinnung des Zaren gepriesen und die Bedeutung kirchlicher Zugeständnisse von seiner Seite hervorgehoben

mutar Consiglio; V. S. I. trovi modo, come per atto di confidenza e di amicizia, di far giungere à loro notizia non già con proprie lettere, mà con mezo di Persone loro confidenti, che Sua Santità si trova in prossima disposizione di riconoscere per Re il sudetto Palatino, e in conseguenza di abbandonare Monsignore Primate e Monsgre. Vescovo di Cuiavia, affinche essi pensino a Casi loro e si approfittino ben tosto dell'avviso. Staremo à vedere, che effetto produce tale intimazione. Primas war damals Stanislaus Szembeck, Bisch. v. Kujavien Konstantin Szaniawski, beide Anhänger Augusts oder des Zaren.

1) Brückner, Peter der Grofse (Berlin 1880), S. 539—540. Vgl. d. Schreiben d. Wiener Nuntius Davia, Wien, 17. VI. 1702, und dasjenige d. poln. Nuntius Pignatelli, Warschau, 25. IV. 1702, bei Theiner, Monuments Historiques relatifs aux Règnes d'Alexis Michaelowitsch, Fédor III. et Pierre le Grand, Czars de Russie. Rome 1859. S. 387/8.

2) S. Theiner, ebendas., S. 399—400, 403.

wurde [1]. Am 1. April traf Kurakin in Rom ein; gern liefs sich die Kurie auf Verhandlungen ein und wollte eine Art von Konkordat mit ihm vereinbaren. Der Russe wich natürlich aus [2], da er in Wahrheit nur die Anerkennung Stanislaus' hintertreiben sollte. So endeten die Unterhandlungen mit einem frostigen Schreiben Pauluccis [3], in dem Kurakin mitgeteilt wurde, dafs sich der Papst nur durch die Rücksicht auf das zeitliche und ewige Wohl der Polen in seinen Handlungen leiten lasse; er werde Stanislaus nicht eher anerkennen, als bis von seiten der Republik Polen Mafsnahmen ergriffen seien, um der nichtigen Wahl von 1704 Rechtsgültigkeit zu verleihen.

Jetzt verlangte Klemens ihre Erneuerung, da August im Altranstädter Frieden die Krone niedergelegt habe Dieser Ausweg war aber nicht gangbar, denn ein grofser Teil des polnischen Adels hatte zwar unter russischem Einflufs nach Augusts Verzicht das Interregnum verkündet, mochte aber niemals in Stanislaus seinen König sehen. Nun riet der Bischof von Posen, Nikolaus Swieçicki, im Namen der Republik an den Papst einen Gesandten mit der Bitte zu schicken, ohne vorhergehende Neuwahl Stanislaus anzuerkennen. Hier stiefs man auf ein anderes Hindernis, die nicht allzu grofse schwedische Partei konnte sich unmöglich für die ganze Republik ausgeben [4]. Deshalb riet Piazza mit

1) Ebendas. S. 407/8.

2) Brückner, S. 539.

3) Dat. 21. VII. 1707 bei Theiner, Monuments, S. 416.

4) Weisung an Piazza, 9. VII. 1707. N. d. Pol. 143. — V. A. La dichiarazione fatta da Nostro Signore ne noti Brevi, che il Palatino di Posnania fosse nulliter et perperam electus, porta in conseguenza la necessità di non poter lo riconnoscere per Rè, se non resta precedentemente in qualche modo sanata la nullità e tolto il vizio della di lui elezione Per tale ragione sino da principio si scrisse, che con un atto convalidatorio della medesima da farsi della Republica, tutto poteva aggiustarsi. Ora non potendo riuscire tal'espediente si pensi ad altro equivalente, onde Sua Santità possa con giustizia e con onore recedere dal suo impegno. Monsgre. Vescovo di Posnania nel suo partire da questa Corte disse, che haverebbe procurato, che fosse fatta alla Santità Sua la spedizione di un Ablegato per parte della Republica, quale in nome della medesima chiedesse la ricognizione Ponteficia di Stanislao e in tal guisa si sarebbe

der Anerkennung zu warten, bis Karl XII. in Polen stände, dann könnte er die russisch-sächsische Partei zur Unterwerfung zwingen und jeden Widerspruch ersticken. Wenn aber in Polen niemand mehr die Rechtmäfsigkeit des Stanislausschen Königtums anzweifele, dann brauche es der Papst auch nicht zu tun [1].

Da die schwedische Partei auf die Anregungen der Kurie nicht einging, weil sie dadurch ihr Verhalten im Jahre 1704 hätte mifsbilligen müssen, so beschlofs Klemens die weitere Entwickelung der polnischen Wirren abzuwarten [2]. Im Herbst 1707 schien durch das aus Sachsen zurückgekehrte Schwedenheer Stanislaus' Herrschaft gesichert zu sein; daher war der Papst bereit, ihn in seiner Würde anzuerkennen, und gebot dem Nuntius, Nachricht zu geben, wann er glaube, dafs der richtige Zeitpunkt gekommen sei. Im Vertrauen auf vorübergehende militärische Erfolge diesen Schritt zu früh zu tun, sei gleich unklug, als ihn zu spät zu tun. Denn dann werde Stanislaus seine Dankesschuld nicht recht zum Bewufstsein kommen [3]. Da sich trotz aller schwedischen Siege ein grofser

---

aperta la strada alla Santità Sua di poter con suo decoro riconoscere per Rè quello che antecedentemente haveva dichiarato per nullamente eletto. Praticandosi però tal espediente resterà sempre la difficoltà, che quelli, che fanno tal spedizione, constituischino ò nò veramente la Republica, in nome della quale parlano. Vada V. S. I. meditando qualche altro modo, onde possa sodisfarsi all'intento, ch'ella ben vede qual sia, e scriva i suoi sentimenti.

1) Piazza an Paulucci, Troppau, 1. VIII., dechiffr. 27. VIII. 1707. N. d. Pol. 143. — V. A.

2) Weisung an Piazza, 20. VIII. 1707. N. d. Pol. 143. — V. A. . . . Le presenti contingenze della Polonia obligano à procedere con molta circospezione in ordine al consaputo passo di riconoscere per Rè il Palatino di Posnania, quale, come V. S. I. ben sà, sino da principio la Santità di Nostro Signore si propose di non riconoscere, sinche dalla Republica fosse fatto qualche atto, con cui potesse dirsi convalidata la di lui nulla elezione. Conviene perciò di astenersi da qualunque atto, che porti positivo impegno, differendo à tempo più opportuno il dichiararsi più esplicamente; e fratanto continuare gli uffizii per la quiete e concordia, come sin' ora si é fatto.

3) Weisung an Piazza, 22. X. 1707. N. d. Pol. 143. V. A. — Raccogliendosi da quanto V. S. I. scrive ne' suoi due Dispacci d' 26 Settembre e 3 Ottobre, che oramai il Palatino di Posnania sia prossimo à

Teil des polnischen Adels an Stanislaus nicht anschliefsen wollte, so zögerte Piazza, seiner Verantwortung sich bewufst, dem Papst den nötigen Wink zu geben [1], besonders da er im Frühjahr 1708 durch Nikolaus Spinola [2] ersetzt werden sollte.

Die Absicht, Stanislaus anzuerkennen, entsprang wohl zum Teil dem frommen Wunsche, das katholische Polen vor den Verwüstungen eines in der Hauptsache zwischen Ketzern geführten Krieges zu bewahren, teils wohl auch der Furcht, dafs Stanislaus, falls ihn der Papst noch längere Zeit bekämpfte, schon durch seinen Bund mit den lutherischen Schweden dazu gezwungen würde, sich in erster Linie auf die Dissidenten in Polen zu stützen und ihre Gunst durch kirchliche Zugeständnisse zu erkaufen.

Von dem Vorhaben des Papstes mochte August Kunde erhalten haben; da er sich immerfort mit dem Gedanken

stabilirsi nel Trono di Polonia senza alcuno ostacolo, è necessario di ricordarle, che l'impegno preso da Nostro Signore, di non riconoscere per Rè il sudetto Palatino attesa la nullità della di lui elezione, del tutto cessa, quando tal nullità venga tolta dalla ricognizione unanime della Republica, di modo che possa restar sanata l'istessa nullità con l'accesso de Contradicenti. Quando pero creda V. S. I., che sia giunto il tempo opportuno, che Sua Santità possa fare detta ricognizione con sicurezza e con decoro, non lasci di darne prontamente l'avviso, affinche possano prendersi le misure necessarie; giache, sicome sarebbe stato atto di poca prudenza l'azzardare la sudetta ricognizione all' incertezza de successi militari, cosi all' incontro sarebbe imprudenza di differirla tanto, che ne restasse al Riconosciuto molto diminuita l'obbligazione.

1) Piazza an Paulucci, Troppau, 14. XI., dechiffr. 1. XII. 1707. N. d. Pol. 143. — V. A. Benche le settimane passate non siano mancate le apparenze del pronto stabilmento del Palatino di Posnania; tuttavia presentemente pare, che vadino dileguandosi, mentre il Rè di Svezia non avanza colla sua Armata, ne si ode, che la Nobiltà Polacca concorra appresso di esso, di modo che suppongo, che senza qualche impensato e non previsto accidente non debbasi presto vedere stabilito nel trono il detto Palatino, tutto che i suoi Adherenti non dubitono, che habbia à seguire quanto prima; di che quando havrò qualche sicura notizia, non tralascerò di renderne prontamente consapevole Vostra Eminenza.

2) Geb. in Spanien, 20. II. 1659, aus berühmtem genuesischem Geschlecht; s. Vater war Joh. Dom., Graf von Pezzuola. Er wurde Erzbischof von Theben, dann Nuntius in Florenz. S. Guarnacci, II, S. 293—296 u. Ranft, II, S. 188—190.

einer Rückkehr nach Polen beschäftigte, mufste ihm vi
daran gelegen sein, der Unterstützung des Papstes nicht ve
lustig zu gehen. Deshalb galt es jetzt unter allen Umstände
ihn umzustimmen. Zu diesem Zwecke teilte August i
März 1708 durch seinen Gesandten in Rom, den Baron v
Schenk, dem Papste mit, dafs er die polnische Krone si
wiedererwerben wolle; zum Zeichen, dafs er ein guter Kathol
geblieben sei, werde er im Widerspruch mit dem Altra
städter Frieden seinen Glaubensgenossen eine Kirche
Dresden eröffnen; bisher gab es ja dort nur eine katholiscl
Hofkapelle. Wirklich wurde am Gründonnerstage desselb
Jahres die Hofkirche zur heiligen Dreifaltigkeit eingeweil
Da Sachsen infolge der Säkularisationen des Reformation
zeitalters tatsächlich zu keinem der damals bestehenden Bi
tümer gehörte und einerseits die Wiederaufrichtung der alt
sächsischen Bischofsstühle untunlich erschien, andererseits jet
Einrichtungen, die der katholischen Kirche denselben Dien
leisteten, getroffen werden mufsten, so griff man zu dem
ketzerischen und heidnischen Ländern üblichen Mittel [1] u
schuf für Sachsen zunächst eine apostolische Präfektur, d
alle in diesem Gebiete tätigen Geistlichen als Missiona
unterstellt wurden. Sie selbst hing von der Kongregati
zur Verbreitung des Glaubens und damit unmittelbar vo
heiligen Stuhle ab. Zum „Präfekten der apostolischen Mission
in ganz Sachsen" und zum „Direktor" der Dresdener H
kirche ernannte August seinen Beichtvater, Rat und Gro
almosenier [2], den Jesuiten Karl Moritz Vota. Aufser ih
wurden noch sechs Kapläne und zehn Kleriker angestel
Für ihren und der Kirche Unterhalt gab August jährli
5000 Taler und behielt sich dafür das Patronatsrecht vor, al
die freie Entscheidung über die Ein- und Absetzung all
Geistlichen. Ferner bestimmte er, dafs fortan alle pfarra
lichen Handlungen innerhalb Dresdens und wohl auch d
Umgebung nicht mehr durch den Priester bei der kais

1) Vgl. O. Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen u. ihr Recht, (Göttingen 1853).

2) Dieselben Würden hatte er schon unter Sobiesky bekleidet. 17 zog er sich krankheitshalber nach Italien zurück und starb bald.

lichen Gesandtschaft, sondern nur von dieser Kirche aus vorgenommen werden sollten. Bestimmt verbot er das Abhalten von Prozessionen aufserhalb der Kirche, die Annahme von Geschenken jeglicher Art, das Predigen gegen die Protestanten und die Einmischung in weltliche Dinge. Die Pflege guter Sitten legte er den Geistlichen besonders ans Herz [1]. So wufste August zugleich dem Papst die gröfsten Zugeständnisse zu machen, und doch von vornherein die für Sachsen gefährliche Proselytenmacherei zu unterbinden [2].

Diese sich plötzlich neu eröffnende Aussicht auf die Bekehrung des Kurstaates bestimmte Klemens sofort, seine Pläne hinsichtlich der Anerkennung Stanislaus' zu vertagen. Hocherfreut versprach er, bei gelegener Zeit die Thronentsagung Augusts feierlich aufzuheben [3], und fing wieder an, August wegen der katholischen Erziehung seines Sohnes mit Bitten zu bestürmen. Um aber nicht voreilig alle Beziehungen zu Stanislaus abzubrechen, blieb Spinola in Troppau mit dem Befehl, sich nur an die Republik zu halten.

Je weiter sich Karl XII. von Polen nach dem Innern Rufslands entfernte, desto schwieriger wurde die Lage Stanislaus', desto höher stieg Augusts Hoffnung auf baldige Rückkehr. Mit den verschiedensten Mächten verhandelte er eifrig, um Bundesgenossen zu finden; mancherlei kam der Welt davon zu Ohren. Viel bemerkt wurde der Besuch Friedrichs IV. von Dänemark im Mai 1709 am Hofe Augusts, seines früheren Verbündeten. Auf dem westlichen Kriegsschauplatze schien der Friede zwischen der grofsen Allianz und Frankreich bevorzustehen und dadurch beiden Fürsten die Verfügung über ihre kriegsgeübten, im Solde der Seemächte stehenden Truppen wiedergegeben zu werden. Stanislaus Lescinsky fand es jetzt

1) August hielt es für nötig zu verfügen: Les Chapellains ne visiteront point de femme que par necessité de maladie ou autres urgentes causes et ne leur parleront ou les confesseront qu'à portes ouvertes de la Chambre et à la vue de celuy qui les accompagnera. Ils ne joueront jamais avec les secouliers, beaucoup moins avec les femmes.

2) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 70, S. 75—87.

3) Danielson, Zur Geschichte d. sächs. Politik 1706—1709 (Helsingfors 1878) S. 71.

an der Zeit, die Entscheidung über die polnische Krone dem Papst anheimzustellen.

Unter diesen Umständen empfahl Paulucci dem Nuntius, vorsichtig und klug zu Werke zu gehen und zu erkunden, was man in Wien und Dresden plane, auf dafs sich der Papst zur rechten Zeit dem Stärkeren anschliefsen könne [1]. Die Besorgnisse der Kurie stiegen infolge der Zusammenkunft der drei Könige von Preufsen, Dänemark und Polen in Berlin; dafs man dort Pläne gegen Schweden schmiedete, war ja sicher und leicht auch zu erraten, dafs eine Teilung Polens vorgeschlagen würde. Gutkatholische Gebiete konnten also in die Hände des „ketzerischen Kurfürsten von Brandenburg" geraten. Um dem vorzubeugen, mufste Spinola alle in Augusts Umgebung befindlichen Geistlichen veranlassen, des Königs Gewissen zu bestürmen; er möge darauf bedacht sein, die Flecken der Vergangenheit zu tilgen und nicht neue hinzuzufügen, denn Gottes Zorn sei schrecklich [2]. In langen Unter-

1) Weisung an Spinola, 8. VI. 1709. N. d. Pol. 143. — V. A. . . . Per altro convien procedere con molta circospezione e cautela, essendo oggi le cose in istato assai diverso da quelche erano, e forse la rassegnazione, con cui il Palatino di Posnania vuol tutto riporre presentemente nelle mani di Sua Santità, proviene dalla cognizione, ch'egli può havere di questa verità. La pace generale, che secondo tutti li riscontri è vicina à concludersi, potrebbe far molto variare le misure e facilitare al Rè Augusto il ritorno in Polonia con l'unione alle sue Truppe anco di quelle del Rè di Danimarca, che erano al servizio di Sua Maestà Cesarea, tanto più che l'andata del sudetto Rè di Danimarca à Dresda per abboccarsi col medesimo Rè Augusto, si crede ordinata al sudetto fine. Conviene perciò usare molta prudenza nel maneggio di questo affare et haver sempre l'occhio à quelche si fà ò si pensa di fare tanto in Vienna quanto à Dresda, per non trovarsi, oltre la disgrazia di non haver conclusa cosa alcuna per la quiete del regno, anche col disavantaggio di haver perduta la confidenza di chi potrebbe prevalere. Alla prudenza di V. S. I. basta di haver ciò accennato per esser certi, ch'ella saprà far buon'uso di questi lumi per regolare la propria Condotta senza mostrarsi mai aliena dal contribuire la propria opera alla pacificazione del Regno.

2) Weisung an Spinola, 9. VII. 1709. N. d. Pol. 143. — V. A. Pur troppo è da temersi quelche può resultare dal congresso, che si dice doversi fare tra il Rè Augusto, il Rè di Danimarca e l'Elettore di Brandemburgo tanto in riguardo al Regno della Polonia quanto principalmente in riguardo alla Religione. V. S. I. non lasci d'insinuare agli amici del Rè

redungen setzte der Papst dem sächsischen Gesandten Baron von Schenk auseinander, dafs sein Verhalten gegen August durchaus gerechtfertigt sei und dafs jener sich über ihn wahrlich nicht zu beklagen brauche [1]. Spinola mufste August auf die Pflichten der Dankbarkeit aufmerksam machen lassen [2]; wieder erschienen Breven wegen der katholischen Erziehung des Kurprinzen.

Derartige Mafsnahmen des Papstes waren durch die Zeitumstände geboten; in der Schlacht bei Pultawa am 8. Juli 1709 war die schwedische Macht zertrümmert und dadurch für August der Weg nach Polen frei geworden. Durch seinen Vertrauten Flemming liefs er dem Nuntius in stolzer Sprache mitteilen, dafs er sich mit seinen Verbündeten, auch mit Preufsen, verständigt habe und bereit sei, in sein Königreich zurückzukehren [3]. Das sächsische Heer brach am 21. August von Guben auf und überschritt die Oder. Es hätte jetzt wohl nahe gelegen, dafs Spinola selbst zu August geeilt wäre, aber man hatte sich gerade im Nordischen Kriege an einen jähen Glückswechsel gewöhnt, so dafs der Papst noch nicht recht an die Dauer der Herrschaft Augusts glauben wollte. Deshalb riet Paulucci dem Nuntius, nicht zu eilig sich an August anzuschliefsen; es könnte ihm sonst leicht widerfahren, dafs er nach vier Tagen aus Polen flüchten müsse, ohne etwas erreicht zu haben, als den Verlust jedes Einflusses auf alle anderen Parteien. Spinola müsse sein Verhalten nach der Aufnahme, die August in Polen finde, richten, im Notfall

Augusto quelche conviene, facendo loro conoscere quanto sia necessario, che Sua Maestà in faccia del Mondo operi in forma da cancellare le macchie passate, e non da contrarne nuove, e indi dichiarando a medesimi, come ben conviene al di Lei sagro Carattere e rappresentanza, che qualunque passo dalla Maestà Sua si facesse in pregiudizio della propria Coscienza, non sòlo non sarebbe prosperato da Dio, mà tirarebbe sopra la Maestà Sua sempre maggiori e più gravi infortunii. Anche di qua non lasciamo di fare quelli passi che potiamo con la Maestà Sua per l'istesso fine, onde il suo ritorno nella Polonia habbia à riuscire ugualmente felice al Regno e propizio alla Religione.

1) Weisung an Spinola, 20. VII. 1709. N. d. Pol. 143. — V. A.

2) Weisung an Spinola, 24. VIII. 1709. N. d. Pol 143. — V. A.

3) Spinola an Paulucci, Troppau, 15. VIII., dechiffr. 21. VIII. 1709. N. d. Pol. 143. — V. A.

könne er ja Mangel an Instruktionen vorschützen. I
scheidend für die Stellungnahme der Kurie sei natürlich
Inhalt jener geheimen Abmachungen Augusts mit Preu
und Dänemark, jede Teilung Polens müsse bekämpft wer
Jetzt gelte es, den Gewinn für die August immer güns
Haltung des Papstes einzuheimsen[1].

Als sich jedoch die in Polen stehenden Schweden u
dem General von Krassow nach Pommern zurückzogen
August im Verein mit russischen Truppen eine polni
Stadt nach der anderen unter Jubelrufen der wankelmüt
Bevölkerung besetzte, eilte auch Spinola im Oktober 1

1) Weisung an Spinola, 31. VIII. 1709. N. d. Pol. 143. — V
Dal non vedersi ancora comparire in Roma il Micheloschi, che d
esservi spedito dal Rè Augusto, può inferirsi, che per qualche acci
habbia il medesimo Rè di nuovo differita la sua marchia; tuttavia st
aspettando, pregando sempre Dio, che faccia succedere quelche sar
espediente per il bene della religione Cattolica e per la quiete del R
Entrando il detto Re nella Polonia e chiamandovi subito, come è p
bile, V. S. I.; ella dovrà regolare le sue risoluzioni dalli riflessi
propria sicurezza; non essendo dovere, ch'ella cimenti la sua rappr
tanza, e s'esponga al pericolo di dover fugire dal Regno fra qu
giorni con esservi reso irreconciliabilmente sospetto ad ogni altro pa
Dipende dunque tutto dalla maniera, con cui sarà accolto in Polon
Re Augusto e dall' augmento, che prenderà il di lui partito, ment
questo sarà tale, che V. S. I. possa giudicare vano ò almeno re
l'accennato pericolo, può francamente entrare nel Regno e seguire l'i
del Rè, anco per haver questa benemerenza di vantaggio appress
Maestà Sua. Se poi giudicasse diversamente, sempre ella ha lo sc
di dire, che stà attendendo gli ordini di Sua Santità. Importa molto,
ella ben si accerti, che nelle Convenzioni fatte dal sudetto Rè Aug
col Rè di Danimarca e con l'Elettore di Brandemburgo non vi sian
ticoli pregiudiziali alla Republica e in conseguenza alla Religione Catto
mentre qualunque divisione del Regno con Principi Eretici sarebbe se
letale all'istessa Religione. Non potrà esser però se non bene, ch
come per un atto di Confidenza del Re Augusto, insinuasse, che
sempre più conciliarsi l'assistenza Pontificia sarebbe espediente, che
Maestà Sua si facessero havere à Sua Santità le necessarie sicurezz
clusive di qualunque sospetto sopra l'accennato importantissimo P
Per altro è necessario, ch'ella si governi con molta circospezione e
denza, perche non s'habbia in un punto à perdere il merito della
dotta tenuta da Sua Santità si lungamente e fra tanti debattim
sempre in favore del Re Augusto, massime ora che stà per raccoglie
il frutto.

nach Warschau. Der Papst erliefs Breven an die Erzbischöfe, Bischöfe, Senatoren und den Adel Polens voller Mahnungen, jetzt nach der Rückkehr des rechtmäfsigen Königs die Ruhe in der Republik herzustellen. Als aber Spinola in der Hauptstadt eintraf, erfuhr er, dafs August sich nach Sachsen begeben habe, ohne für den Nuntius eine Aufforderung, ihm zu folgen, zurückgelassen zu haben [1]. Der Papst war über diese Vernachlässigung seines Gesandten empört, aber er mufste sie jetzt hinnehmen. „Seine Heiligkeit ist allzusehr daran gewöhnt", schrieb Paulucci an Spinola [2], „derartige Undankbarkeit bei denen zu finden, die er mit Wohltaten überschüttet, aber deswegen darf er sich nicht von ihnen wenden, er mufs jeden aufsuchen, wenn er ihn auch flieht, und ihn auf den richtigen Weg leiten, wenn er abirrt: das ist die Pflicht des Vaters und des Papstes."

Das Verhalten Augusts gegen den Nuntius entsprang wohl seinem Unmute über die Haltung der Kurie in den letzten Jahren, auf die Dauer konnte er aber gerade jetzt gute Beziehungen zum Papste nicht entbehren, da die Polen keine Opfer für den schwedischen Krieg bringen wollten, die sächsischen Kassen aber leer und die Kräfte des Kurstaates erschöpft waren. Auch liefs sich Polen bei dem Anhang, den Stanislaus noch immer dort fand, ohne die Unterstützung der Geistlichkeit auf die Dauer nicht regieren. Augusts Versuch, Preufsen für die Koalition gegen Schweden zu gewinnen, scheiterte. Gerade diese Verhandlungen flöfsten Klemens gewaltige Besorgnis für die Zukunft Polens ein und bestimmten ihn, eine Aussöhnung mit August eifrig zu betreiben, besonders da auch in Sachsen die kirchlichen Neuschöpfungen des Jahres 1708 einer weiteren Ausgestaltung dringend bedurften. Deshalb sandte der Papst im Januar 1710 seinen Neffen Hannibal Albani [3], der als aufserordentlicher Nuntius in Wien weilte, zu mündlichen Besprechungen

1) Spinola an Paulucci, Warschau, 28. XI., dechiffr. 29. XII. 1709. N. d. Pol. 143. — V. A.

2) Dat. 4. I. 1710. N. d. Pol. 143. — V. A.

3) S. Guarnacci, II, S. 157—160; Ranft, III (Regensburg 1772), S. 39—62; Pometti im Archivio, XXI, S. 414ff.

nach Dresden. Zu seiner Unterstützung bei seiner Tätigkeit in Deutschland war ihm der Rektor des deutschen Kollegiums zu Rom, Johann Baptist Salerno, beigegeben worden. Am 24. April 1670 zu Cosenza in Kalabrien als der Sohn des Marchese Domenico Salerno geboren, war er gegen den Willen seiner Eltern, von einem glühenden Religionseifer beseelt, in Neapel dem Jesuitenorden beigetreten, hatte dann in Rom auf dem Collegium Romanum studiert und dort mit Albani Freundschaft geschlossen [1]. Er war berufen, in die Geschicke des sächsischen Herrscherhauses in bedeutsamer Weise einzugreifen.

Am 15. Januar 1710 traf er mit Albani in Dresden ein. Zwei Tage darauf gewährte ihnen August eine geheime und am 18. eine öffentliche Audienz. Die Rückreise nach Wien traten sie Anfang Februar an. Einige Strafpredigten, die Albani dem König wegen seines schlechten Lebenswandels hielt [2], werden nicht allzu tief gegangen sein; wichtiger waren die politischen Abmachungen. Für die Zusage der päpstlichen Unterstützung bei seinen politischen Bestrebungen in Polen versprach August die Gründung einer katholischen Kirche in Leipzig, ähnlich der in Dresden, und den Übertritt seines Sohnes [3].

---

1) S. Guarnacci, II, S. 351—356; Ranft, II, S. 31—37.

2) Paulucci an Albani, 8 II 1710. N. di Germania 49 A (Registro di cifre scritte per Segretario di Stato à Mons. Albani à Vienna). — V. A. — Degna del zelo egualmente, e del grado di V. S. I. è la risoluzione da lei presa di seriamente ammonire il re sopra la vita poco cristiana, che da lui si conduce, con scandalo, non tanto de cattolici, quanto degli eretici stessi. Certamente ella non potea dare maggior riscontro, che cosi, di quella parzialità, che sempre ha havuto verso la Maestà Sua, quale per verità dovrebbe conoscere, quanto la sua emenda, oltre il riflesso importantissimo dell' eterna salute, e oltre il necessario riparo della sua fama, gioverebbe anco mirabilmente à suoi interessi temporali. Se l'ammonizione riuscirà utile, come deve sperarsi, potrà V. S. I. contarla per un sufficiente compenso degli incomodi da lei sofferti nel suo viaggio in Sassonia, anzi anco per un'abondante frutto della sua spedizione in Germania. Dieses Schriftstück verdanke ich der Güte des Herrn Dr. Schellhafs vom preufs. hist. Institut in Rom.

3) S. Clementis XI. Opera Omnia, III, S. 683—690; u. Theiner, Gesch. d Zurückkehr, Aktenst. 70, S. 75—87.

Zum Zeichen der völligen Aussöhnung empfing er am 24. Februar Spinola in Audienz und nahm aus seinen Händen zwei päpstliche Breven entgegen. In dem einen forderte Klemens den König auf, beim Zaren zu gunsten der in Rufsland lebenden Katholiken ein Diplom auszuwirken, wie es seiner Zeit von Kurakin verlangt worden war; das andere Breve enthielt die Nichtigkeitserklärung des Altranstädter Friedens seitens des Papstes, da er die katholische Kirche beeinträchtige. Niemand dürfe sich auf ihn berufen, August sei Polens rechtmäfsiger König [1]. So rechtfertigte der Papst Augusts Vertragsbruch und schützte seine zum zweiten Male mit dem Schwerte erkämpfte Krone vor jedem Zweifel durch die moralische Autorität der Kirche.

Für diesen Dienst wollte Klemens seinen Lohn haben. Hinsichtlich Leipzigs wurde sein Wunsch erfüllt; als aber August zögerte, den Bekenntniswechsel seines Sohnes vorzubereiten, da verkündete der Papst, um einen Druck auf ihn auszuüben, in einer Ansprache an das Kardinalskollegium der ganzen Welt, dafs August sich Hannibal Albani gegenüber verpflichtet habe, seinen Sohn der katholischen Kirche zuzuführen. Diese Rede machte die Protestanten auf die ihnen drohende Gefahr aufmerksam; die Mutter und die Grofsmutter des Prinzen glaubten, die Anschläge der Katholiken zu nichte machen zu können, indem sie im Oktober 1710 den Prinzen nach lutherischem Ritus konfirmieren und ihm hierbei das eidliche Versprechen abnehmen liefsen, für alle Zeiten dem Protestantismus treu zu bleiben.

(Schlufs folgt im nächsten Heft.)

1) Dat. 21. IX. 1709; gedr. in Clem. XI. Op. Omnia, III, S. 645 —654.

ANALEKTEN.

1.

Zu Jakob von Jüterbock.

Von

D. Theodor Brieger.

I.

Als ich vor einiger Zeit auf der Königl. öffentlichen Bibliothek zu Dresden nach der noch ungedruckten Abhandlung ‚De anno Jubileo‘ des Erfurter Karthäusers Jakob von Jüterbock forschte, fand ich das Gesuchte in einem ungemein wertvollen Sammelbande, einer ehemals dem Erfurter Karthäuserkloster angehörenden Handschrift, die, soviel ich weifs, völlig unbekannt ist. In dem vorzüglichen von Schnorr von Carolsfeld herausgegebenen Handschriften-Verzeichnis der Dresdener Bibliothek noch nicht vorkommend [1], ist sie auch der eifrigen Nachforschung des neuesten Biographen des Jakob von Jüterbock, des Professors der Kirchengeschichte an der Universität Lwów: Jan Fijałek entgangen, dessen zweibändiges Werk wenigstens in seinem reichhaltigen und sorgsamen bibliographischen Abschnitt (II, 165—334) auch für den des Polnischen nicht mächtigen reichen Ertrag abwirft. (Mistrz Jakób z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie soboru Bazylejskiego, 2 Bde., [448 und 423 S.] Krakau 1900).

1) „Katalog der Handschriften der Königl. öff. Bibliothek zu Dresden“, Bd. I (Abt. A—D. F—H), II (Abt. I—M), Leipzig 1882/83. Die Handschrift hat die Signatur P. 42 (früher: Q 2). — Nur ein einziges Mal ist meines Wissens die Handschrift erwähnt, von dem ehemaligen Dresdner Archivar Herschel im Serapeum XV (1854), S. 231f., wo er auf das in ihr enthaltene ‚Speculum aureum‘ [s. über dieses weiter unten] aufmerksam macht (das er damals noch für ungedruckt hielt, eine kurze Berichtigung brachte er dann im Serapeum XVIII [1857], S. 304).

Es ist eine Papierhandschrift in Folio (Holzdeckel, mit braunem Leder überzogen; Buckeln und Schliefser ausgebrochen; die inneren Flächen des Deckels mit Pergament beklebt; auf dem am Schlufs befindlichen eine wohl gleichzeitige Abschrift einer deutschen Erfurter Urkunde vom Jahre 1371). Erst in neuerer Zeit ist die Handschrift (mit Bleistift) foliiert: Bl. 1—322, wobei das Pergamentvorsatzblatt mitgezählt ist (nicht hingegen das leere Pergamentblatt am Schlufs). Auf dem Vorsatzblatt befindet sich von einer Hand etwa des 17. Jahrhunderts die Angabe: ‚*Carthusiae Erfordiensis*'; desgleichen von einer Hand des 15. oder 16. Jahrhunderts auf der Innenseite des hinteren Deckels: ‚*Carthusiensium prope Erffordiam*'. Desgleichen innen auf dem vorderen Deckel von einer Hand des 15. Jahrhunderts: ‚*Carthusiensium prope Erffordiam est hic liber quibus remittatur propter deum*' und dazu der gleichzeitige wichtige Vermerk: ‚*Nota: omnia in hoc volumine contenta, licet habeant diuersas manus in scribendo, tamen singula excepto ultimo tractatu collecta, dictata seu comportata sunt per fratrem Iacobum carthusiensem sacre theologie professorem, cuius manus propria est in Quolibet henrici de gandauo circa medium voluminis*'. Unter den verschiedenen Händen des Bandes [1] findet sich aber die Hand des Jakob von Jüterbock nicht nur an der angegebenen Stelle, sondern auch sonst vielfach, sei es, dafs noch verschiedene andere Abhandlungen ganz und gar von ihr herrühren, sei es, dafs sie sich, was sehr häufig der Fall ist, in Zusätzen am Rande oder sonst zeigt. Wir haben hier demnach die Originale einer gröfseren Anzahl (mehr als zwanzig) von Schriften des Jakob von Jüterbock vor uns, indem er sie sämtlich entweder selber geschrieben oder diktiert oder unter seinen Augen in Reinschrift hat herstellen lassen.

Ein nahezu vollständiges Inhaltsverzeichnis findet sich auf dem Pergament-Vorsatzblatt, indem hier 25 Schriften aufgezählt werden (von zwei verschiedenen Händen des 15. Jahrhunderts: 1—14 und 14—25) [2]. Ein jedes Blatt der ganzen Handschrift weist am oberen Rande die betreffende Zahl der einzelnen Schrift auf (von einer Hand des 15. Jahrhunderts).

Die einzige Schrift in diesem Bande, welche nicht auf Jakob von Jüterbock zurückgeht, die letzte (s. oben), Bl. 298 bis 322,

1) Er ist durchweg zweispaltig geschrieben; viele Schriften sind rubriziert.

2) Ein zweites gleichzeitiges Verzeichnis, das aber nur die ersten 14 Schriften umfafst, auf der Innenseite des hinteren Deckels. Nach N. XIV sind in beiden Verzeichnissen zwei Schriften ausgestrichen, die sich denn auch in dem Bande nicht finden (übrigens auch keine Spur, dafs sie entfernt wären), nämlich: „*Epistola ad religiosos Carthusienses Francisci laureati*" und „*principium de rebus emendis et vendendis*".

ist das bekannte ‚Speculum aureum', diese in den schärfsten Worten die unsagbare Simonie der römischen Kurie geifselnde Schrift aus dem Jahre 1404 [1], ein Traktat, der allerdings das glühende Interesse des Erfurter Karthäusers beanspruchen durfte und der vermutlich auch in mehr als einer seiner Schriften einen Widerhall gefunden hat (wie aufmerksam er ihn gelesen, zeigen die zahlreichen Randbemerkungen; Bl. 304ᵇ in Kap. VII fügt er eine ausgelassene Stelle am Rande hinzu). Es ist derselbe Traktat, welcher auch die Aufmerksamkeit eines Flacius auf sich gelenkt hat [2] und der auf seine Veranlassung zum ersten Mal gedruckt worden ist [3].

Von den ersten 24 Stücken des Bandes ist eines, N. 20 (nach dem Inhaltsverzeichnis: *Soluciones duorum dubiorum*) ausgeschnitten (zwischen Bl. 203 und 204; nach den übriggebliebenen schmalen Streifen sind hier nur zwei Blätter ausgefallen). Unter den Nummern 14 („*De septem statibus mundi dupliciter*", Bl. 111—125) und 22 („*De miraculis in anglia et missis votiuis dubia*",

1) Vgl. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 3² S. 149f.

2) Vgl. „Catalogus testium veritatis", Baseler Druck vom März 1556, S. 935f.

3) Von Wolfgang Wissenburger in seiner ‚Antilogia Papae', Basel 1555, wieder abgedruckt von Brown in seiner Appendix zum ‚Fascic. rer. exp. et fug.' und von Goldast in seiner ‚Monarchia' II; von letzterem kraft eines völlig haltlosen Einfalles einem mythischen Paulus Anglicus zugeschrieben (welcher, zähen Lebens, freilich auch noch in der neuesten Auflage von Hurter auftaucht, s. ‚Nomenclator' IV², 1899, S. 641, vgl. Oudinus, Comment. de script. eccl. III, Lips. 1722, S. 2236). Einen besseren Text bereitete auf Grund von vier Handschriften (unter denen sich auch unser Leipziger Kodex 606 befand: „Speculum aureum de titulis beneficiorum ecclesiasticorum") Herrmann (von der Hardt) vor. Gedruckt ist dieser von Walch in seinen „Monimenta medii aevi" II, 1 (Göttingen 1761) S. 67—216, hier als Werk eines Albert Engelstet (vgl. die Einleitung Walchs S. XXXVI bis LVII und dazu Gieseler a. a. O.). Gemeint ist der Prager Professor Albert Engelschalk (vgl. über ihn den ‚Liber Decanorum Facultatis Phil. Universitatis Pragensis', P. I. II, Pragae 1830 32, [= ‚Monumenta hist. Univ. Prag'. T. 1] im Register von P. II), den auch eine Wolfenbütteler Handschrift des 15. Jahrhunderts als Verfasser nennt: ‚Cod. 18. 32. Aug. 4to' bei von Heinemann, Die Handschriften der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel VII, 1900, S. 256: „*Johannis Engelsscael dialogus de Simonia* ... *Explicit quidam dyalogus de Symonia, quem compilavit venerabilis et eximius sacre scripture doctor Johannes Enghelsscael in studio Pragensi.*" Auf einen *Doctor Pragensis* führt den Traktat auch unsere Handschrift zurück. Hier ist nämlich der Titelüberschrift: „*Tractatus subtilis vtilis et terribilis de beneficiatis per gratias exorbitantes in Curia Romana Anno domini 1404 compilatus*" von gleichzeitiger Hand hinzugefügt: ‚*per doctorem quendam pragensem*' (und noch von anderer alter Hand: ‚*non Jacobum*'). Die Schlufsschrift lautet hier: „*Explicit Speculum aureum de Titulis Beneficiorum Ecclesiasticorum etc.*".

Bl. 250—253) sind je zwei Schriften zusammengefafst. Es würde daher die Zahl der in diesem Bande enthaltenen Schriften Jakobs sich auf 25 (24—1+2) belaufen, müfsten wir nicht die blofsen Auszüge aus den Schriften anderer abziehen, nämlich 1) N. 15: die umfangreichen, schon in der ‚Nota' erwähnten Auszüge aus Heinrich von Gent: „Excerpta de quodlibeto Henrici de Gandauo", Bl. 126—185 [1] und 2) N. 22ª die (ebenfalls eigenhändigen) Auszüge „de historia anglorum Bede presbiteri", Bl. 250 f., d. h. die Abschrift zweier Kapitel V, 12 (Druthelmi visio horrenda) und IV, 23 (visio Adamnani). Es ist begreiflich, dafs diese Gesichte und ganz besonders das erstere den Verfasser der Schrift „*De apparitionibus animarum post exitum earum a corporibus*" anzogen. Es ist bezeichnend für den Eifer, mit dem man in den Klöstern die Schriften Jakobs vervielfältigte, dafs gelegentlich selbst diese Auszüge aus Beda mit abgeschrieben wurden. So finden sie sich nach Fijalek II, 188 in einer Sammlung seiner Schriften in der Seminarbibliothek zu Pelplin, die ehemals dem Karthäuserkloster Paradies bei Danzig angehörte.

Von eigenen Schriften Jakobs enthält demnach dieser Sammelband 23. Von diesen sind sieben im Laufe der Jahrhunderte gedruckt worden, daneben das Bruchstück einer achten; vier bereits im 15. Jahrhundert [2], die anderen im 16., 17. und 18.

1) Bl. 126ª oben hat J. v. J. vermerkt: „*Floruit hic doctor 1277° anno actu regens paris. Arch. Burgen.*" (so für *Archid. Tornacen.*). Unter den Überschriften der Auszüge begegnen uns in bunter Reihe: *Peccatum, de restitutione, de mutuo, de horis canonicis et missis, de missis dicendis seu audiendis, de Symonia, absolutio, emere …, suffragia defunctorum, census emere ad vitam, perpetuos redditus emere utrum licet, restitutio debiti, caritas, confessor, vendere census ad vitam, indulgentia, pena pecuniaria, dispensatio beneficii, religiosus, de potestate prelatorum, utrum liceat occidere ne occidatur …, mendacium, dampnatio, satisfactio, de conscientia, obedire, … de bona fortuna …, fugare demones* u. s. w.

2) Die Wiegendrucke von Schriften Jüterbocks bei Hain, Repertorium Bibliogr. II, 1 n. 9329—9353; vgl. Copinger, Supplement to Hains Rep. Bibl. I (London 1895), S. 276 f., II, 1 (1898), S. 336 f. Der Inkunabelnliste beider kann ich zufällig den Druck eines sonst nur handschriftlich bekannten Traktates hinzufügen (auch in dem Verzeichnis der gedruckten Schriften Jüterbocks bei Fijalek II, 168 ff. fehlt er): „*Tractatus in/ignis religio/i//imj uiri | domini Jacobi carthu/iensis /acrarum litterarum docto= | ris clari//imi. /aluberrimas in /e doctrinas. cunctis xp̄i fide | libus. pro saluteq3 animarum admodum nece//arias con= | tinens. poti//ime tamen viris religio/is. quoq3 modo ne dū | illi sed et singuli deum colentes omnia dyabolice fraudis | temptamenta ex /e abicere. ip/nm* [so] *quoq3 animarum /pon= | /um per optimarum virtutum vias. ad tocius quietis re= | quiem*

der Hand Jakobs?): „De causis multarum passionum et Remedijs earundem et precipue de mitigacione passionis jracundie De qua est principalis intencio autoris“. Anfang: „*Cum effrenatam numerositatem humanarum passionum*“. Schlufs: „*sanati ad supremum omnium saluatorem recto itinere pergamus Jhesum Christum per secula benedictum. Amen*“. (Oft handschriftlich, auch in Leipzig Cod. 540, hier unter der Überschrift: „*Tractatus de cognicione causarum morborum plurimorum et precipue intollerancie iniuriarum simulque de remediis eorundem*“; unter ähnlichem Titel in Wolfenbüttel Cod. 83. 26. Aug. fol., s. von Heinemann VII, 70; im Cod. Helmst. 309 mit der in Cod. Dresd. fehlenden Schlufsschrift: „*Anno domini 1452 autorizante sanctissimo domino nostro Nicolao papa quinto predictus tractatus fuit editus*“, s. von Heinemann I, 254.) Gedruckt 1725 von Pez, Bibliotheca ascetica antiquo-nova P. VII.

7) N. 18 (Bl. 197ᵇ—199ᵃ — Reinschrift): „Avisamentum ad papam pro reformacione Ecclesie“. Anfang: „*Scimus olim a spiritu sancto dictum*“. Schlufs: „*donec exaudiri mereremur. Sub correccione Ecclesie et sanius senciencium ipsa reponendo*“. Dazu die Schlufsschrift: „*Currente anno domini 1449*“. (Handschriftlich nicht häufig.) Gedruckt 1780 von Engelbert Klüpfel, Vetus Bibliotheca Ecclesiastica, I, 1 S. 135—145 [1].

8) N. 24 (Bl. 258ᵃ—297ᵇ — ganz eigenhändig): „Tractatulus de statu et officio Ecclesiasticarum personarum“. Anfang: „*Iosias sanctus Rex Juda*“. Schlufs: „*Si vero aliquod dignum conceperit, deum* [2], *a quo cuncta bona procedunt, vna mecum glorificet, cui laus et gloria semper sit in secula. Amen. Finis*“. (Kommt auch sonst handschriftlich vor, z. B. Leipzig Cod. 606, im Register dieses Bandes aufgeführt als „*Tractatus de abusionibus clericorum*“ [unter diesem Titel kannte auch Flacius die Schrift, s. Catalog. S. 975], desgl. Leipz. Cod. 621 mit dem Titel: „*De rectitudine ecclesiasticorum virorum*“, hier aber am Ende defekt, indem das letzte Blatt der Handschrift verloren gegangen ist. Der Cod. 606 [15. Jahrhundert] hat den Schlufsvermerk: „*Nota, tractatus est editus per fratrem iacobum ordinis cartusiensis et sacre scripture professorem eximium. Et est confirmatus per facultatem theologicam studij Erdfurdensis et erat subscriptus per dominos doctores Erdfurdenses eiusdem facultatis, scil. per Gotschalcum mesched-en*

1) Klüpfel liest gegen den Schlufs: „*Haec praemissa ex amaritudine cordis solo siquidem singultu, sed affectu sincero*“ u. s. w. statt „*stilo ... inculto*“.

2) So Cod. Lips. 606, Cod. Dresd.: *deo*.

et Fridericum schone, Johannem Gudermanne et fratrem heynricum ludewici. Sub anno domini M°cccc° xl nono Erat collectus Erdfurd ec." Dieselbe Subscriptio in einer Marburger Handschrift; s. Serapeum XVIII, 152). Gedruckt 1617 von Johannes Lydius im Anhang seiner bekannten Ausgabe der Werke Johann Wessels[1] — aber nur etwa zum vierten Teil (Bl. 258^{a}—267^{b}, die ersten 10 Abschnitte, im Druck 6 Kapitel ausmachend)[2].

Noch ungedruckt sind folgende fünfzehn Abhandlungen. Soviel ich sehe, kommen sie sämtlich in Abschriften vor, zum Teil häufig, zum Teil selten.

1) N. 3 (Bl. 19^{a}—29^{b} — Reinschrift mit Korrekturen und mit Zusätzen von der Hand Jüterbocks): „Incipit tractatus ad Carthusienses de eorum statu, fine atque excellentia". Anfang: „*Ut verbis propheticis*". Schlufs: „*Ad quam nos perducere dignetur ipse qui est gaudium et consolacio nostra Jhesus Christus per secula benedictus. Amen*".

2) N. 4 (Bl. 29^{b}—38^{b} — von Jüterbock durchgesehene Reinschrift): „Incipit tractatus summe bonus et intitulatus: Igniculus devocionis". Anfang: „*Dormitauit anima mea*". Schlufs: „*via mandatorum dei ipso spiritu sancto conducente et Christo adiuuante qui est via veritas et vita per secula Benedictus. Amen*".

3) N. 5 (Bl. 39^{a}—50^{a} — Reinschrift, von Jüterbock durchgesehen, Bl. 49^{b} ein Zusatz von seiner Hand): „De concertacione super cruore in Welsenaco". Anfang: „*In materia hostiarum transformatarum*". Schlufs: „*Sed modum studui ponere ad veritatis cognicionem in hijs non preiudicans sanius sencienti. Amen*". (Auch in Leipzig, Cod. 413)[3].

4) N. 6 (Bl. 51^{a}—58^{b} — Reinschrift, von Jüterbock durchgesehen, auf Bl. 52^{b} ein längerer Zusatz von seiner Hand): „Incipit tractatus multum vtilis De causis deuiacionis Religiosorum et de remedijs eius et qualitate suscipiendorum ad religionem". Anfang: „*Nouit ille quem cor-*

1) „Aura purior, Hoc est: M. Wesseli Gansfortij ... opera omnia. Accesserunt huic editioni Jacobi de Paradyso Carthusiani ... Tractatus aliquot ... Quos e Bibliotheca fratris sui, B. Lydii, eruit et publicavit Joannes M. F. Lydius ... Amstelodami 1617." Die Traktate im Anhang haben selbständige Paginierung (62 S. in Quart). Der „Tractatus de statu et officio ecclesiastic. person." S. 33—62. Aufserdem sind hierin die Schriften „*De arte curandi vitia*" (übrigens schon im 15. Jahrhundert wiederholt gedruckt) und „*Planctus peccatoris*".

2) Vgl. Lydius S. 62: „*In fine libri manuscripti desunt nonnulla*".

3) Vgl. über diese Abhandlung Jakobs Breest, Das Wunderblut zu Wilsnack 1383—1452 in den „Märk. Forschungen" XVI (1881), S. 250—252. 272f.

dis secreta non latent". Schlufs: „*Orandumque igi*[illegible]
qui dedit intelligere det et facere et perficere Jhe[illegible]
per secula benedictus. Amen". (Auch in Leipzig [illegible]
Cod. 540.) [illegible]

5) N. 7 (Bl. 58^b—61^a — Reinschrift, von [illegible]
gesehen): „De interdicto religiosorum" [illegible] *benedictus*.
modo seruandi interdictum a religiosis"). An[illegible] Helmst. 703 [illegible]
tandum errores". Schlufs: „*res venit ad* [illegible]
fieri potuit secundum predictos doctores" [illegible] Abhandlung [illegible]
schrift: „*Hec dicta sint sine preiudicio* [illegible] dieser Zeitschrift [illegible]
lecta omnia ex dictis Johannis Cald[illegible] Grund zu dem [illegible]
toris famosi" [1]. [illegible] Feder eine ein[illegible]

6) N. 9 (Bl. 76^b—85^b — Rein[illegible] werden, welch[illegible]
gesehen; ein ganzes Blatt von sein[illegible] diesen wichtigste[illegible]
geschaltet): „De Cogitacionibu[illegible]
Anfang: „*Dum quodam tempore*" [illegible]
spiravit ut vellet et astitit ut [illegible]
deus et homo per secula Bene[illegible] den Leipziger Pro[illegible]
zig, Cod. 382 und Cod. 606 [illegible] Ablafskommissare [illegible]

7) N 10 (Bl. 85^b—94^a [illegible] 1436—1441 eines der [illegible]
loquium hominis ad a[illegible] geschrieben hat, auch [illegible]
secretum michi est ad [illegible] seinen „Trac-
Jhesu Christe qui cum [illegible] monimenta medii
secula benedictus. Am[illegible] nämlich bei

8) N. 12 (Bl. 100 [illegible] Ausführung
redditnum inter [illegible] Eigen-
rum". Schlufs: „[illegible]
qui est deus per [illegible]
schrift einer Wolf[illegible]
[illegible]

seit lange kein
1436.
Cister-
vor

ilung
der sie
vor uns,
Kapitel[3] aus
des Mönch-
stellen lassen.
eine handschriftlich
denken: ‚Questio-
12 (Fol.) Bl. 50—181,
in der Handschrift 3137
vel de Juterboch trac-
consolacione religio-
S. 167: ‚Unde ut haec cogitatio
eis conferatur'".
an erster Stelle genannte Schrift
-urte. Wir besitzen sie, wie ich später
niversitätsbibliothek, nur unter etwas
21 (433 Bl. in Fol., nach Bl. 301 ehe-
eris celle sancte marie ordinis Cister-
). Hier findet sich die betreffende
Sie steht aber in innerer Verbindung mit
Tractatus qui dicitur Dyalogus religio-
—62ᵃ (nach der ursprünglichen Foliierung).
Bl. 62ᵃ (bis 108ᵇ reichend) N. 2 mit der
Incipiunt questiones mote circa tractatulum

wies hier besonders auf die von mir S. 25 in anderem abgedruckte Stelle bei Walch S. 166: „*Quid ergo tu* …“ u. s. w. Es hätte hier jedoch der Hinweis auf Kap. 46 fehlen sollen, wo der Zusammenhang, in dem S. 265 kommt: „*Reperi … aliquoties in monasteriis Cisterciensis … talium bullarum*“, es unzweifelhaft macht, dafs die Cistercienser bestimmt war.

war mir entgangen, dafs Walch Praef. S. xxi ausdrücklich *… vero est operis magni, quod in Helmstadiensi biblio- … Hardtius testatur*“. Wenn ich mich nicht täusche, … wiederholt Spuren der hier angenommenen selbständigen … Sicherlich befand sich eine selbständige Abschrift dieses Ab- … ehemals in einer Handschrift des Karthäuserklosters Paradies bei … Fijałek II, 185); vermutlich auch in dem Cod. Aug. 30. 1. Fol. … von Heinemann V, 310, und dem Cod. Helmst. 870 n. 5, v. … (doch schwerlich in Cod. Aug. 42. 3. Fol. n. 20, v. H. VI, 231). … den Anfang: „*Circa quaestionem terciam decimam*“.

15) N. 23 (Bl. 253ᵇ—257ᵇ — Konzept von der Hand Jüterbocks): „De comparacione religionum“. Anfang: „*De comparacione religionum dicit venerabilis Bonaventura*“. Schlufs: „*ad celestes illos ciues valeat eleuari, ad quod nos perducere dignetur Christus ... pauperum amator per secula benedictus. Amen*“. (Selten; doch z. B. in Wolfenbüttel, Cod. Helmst. 703; s. von Heinemann, I, 155.)

Von diesen Schriften gedenke ich die kleine Abhandlung „de anno Jubileo“ in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift zum Abdruck zu bringen. Im übrigen habe ich Grund zu der Hoffnung, dafs wir bald auch aus protestantischer Feder eine eingehende Arbeit über Jakob von Jüterbock erhalten werden, welche neben anderen handschriftlichen Schätzen auch diesen wichtigsten der Dresdener Bibliothek hebt.

II.

Ich mufste jüngst in einem Aufsatze über den Leipziger Professor Nicolaus Weigel [1], welcher, zu den Ablafskommissaren des Baseler Konzils gehörend, in den Jahren 1436—1441 eines der umfangreichsten Werke über den Ablafs geschrieben hat, auch auf Jakob von Jüterbock zu reden kommen, auf seinen „Tractatus de indulgentiis“ (gedruckt bei Walch, Monimenta medii aevi II, 2, Gotting. 1764, S. 163—270). Da sich nämlich bei Weigel ein Abschnitt findet, welcher wörtlich mit einer Ausführung Jüterbocks übereinstimmt [2], galt es zu untersuchen, wessen Eigentum er ist.

Ich habe hier folgendes festgestellt [3]:

1) Mit Hülfe innerer Gründe läfst sich nicht mit voller Sicherheit entscheiden, wem von beiden (vorausgesetzt, dafs sie nicht aus einer gemeinsamen uns unbekannten Quelle geschöpft haben) die Erörterung ursprünglich angehört.

2) Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dafs Weigel den in Rede stehenden Abschnitt aus dem Traktat des Jakob von Jüterbock entnommen hat, da letzterer früher geschrieben haben mufs. Denn:

a) Mit Unrecht bringt Ullmann (Reformatoren vor der Reformation, I, Hamburg 1841, S. 278; vgl. auch Lechler, Johann von Wiclif, II, Leipzig 1873, S. 523) diesen Traktat mit dem Jubiläum des Jahres 1450 in Zusammenhang.

b) Vielmehr scheint die Art, wie in dieser Schrift von dem Jubeljahr die Rede ist, darauf hinzudeuten, dafs Jüterbock zu

1) Vgl. „Ein Leipziger Professor im Dienste des Baseler Konzils“ in den „Beiträgen zur sächsischen Kirchengeschichte“ XVI (1903), S. 1—70 und S. 236—240.

2) Vgl. a. a. O. S. 46—49.

3) S. 23—26.

einer Zeit über die Ablässe geschrieben hat, wo seit lange kein Jubiläum in Deutschland vertrieben war — also vor 1436.

c) Auch gewinnt man den Eindruck, daſs hier noch der Cistercienser, noch nicht der Karthäuser redet [1], was auf die Zeit vor 1441 führen würde.

3) Mit Bestimmtheit wird sich das Datum dieser Abhandlung erst durch die Untersuchung der gröſseren Schrift, aus der sie ein Ausschnitt ist (denn wir haben in ihr nichts anderes vor uns, „als ein in selbständigen [2] Abschriften verbreitetes Kapitel [3] aus einem groſsen, umfassenden, sich mit Fragen des Mönchtums beschäftigenden Werke Jüterbocks"), feststellen lassen.

Ich fügte damals hinzu: „Man könnte an eine handschriftlich in Wolfenbüttel befindliche Schrift Jüterbocks denken: ‚Questiones XXVI de religiosis', Cod. 2842 (Fol.) Bl. 50—181, von Heinemann VII, 57. Vgl. S. 239 in der Handschrift 3137 (Q) Bl. 31—129: ‚Jacobi Carthusiensis vel de Juterboch tractatus de temptacionibus et consolacione religiosorum'. Vgl. Tract. de indulg. S. 167: ‚Unde ut haec cogitatio a religiosis auferatur et consolatio eis conferatur'".

Mit dem Hinweis auf die an erster Stelle genannte Schrift war ich auf der richtigen Fährte. Wir besitzen sie, wie ich später fand, auf der Leipziger Universitätsbibliothek, nur unter etwas anderem Titel: in Cod. 621 (433 Bl. in Fol., nach Bl. 301 ehemals ‚Liber monasterii veteris celle sancte marie ordinis Cisterciensis', 15. Jahrhundert). Hier findet sich die betreffende Schrift an 2. Stelle. Sie steht aber in innerer Verbindung mit der ersten, dem „*Tractatus qui dicitur Dyalogus religiosorum*", Bl. 1a—62a (nach der ursprünglichen Foliierung). Hieran schlieſst sich Bl. 62a (bis 108b reichend) N. 2 mit der Überschrift: „*Incipiunt questiones mote circa tractatulum*

---

1) Ich verwies hier besonders auf die von mir S. 25 in anderem Zusammenhange abgedruckte Stelle bei Walch S. 166: „*Quid ergo tu sancte Benedicte*" u. s. w. Es hätte hier jedoch der Hinweis auf Kap. 46 S. 265 f. nicht fehlen sollen, wo der Zusammenhang, in dem S. 265 der Satz vorkommt: „*Reperi ... aliquoties in monasteriis Cisterciensis ordinis copias talium bullarum*", es unzweifelhaft macht, daſs die Darlegung für Cistercienser bestimmt war.

2) Es war mir entgangen, daſs Walch Praef. S. XXI ausdrücklich bemerkt: „*pars vero est operis magni, quod in Helmstadiensi bibliotheca adseruari Hardtius testatur*". Wenn ich mich nicht täusche, findet man doch wiederholt Spuren der hier angenommenen selbständigen Verbreitung. Sicherlich befand sich eine selbständige Abschrift dieses Abschnittes ehemals in einer Handschrift des Karthäuserklosters Paradies bei Danzig (s. Fijałek II, 185); vermutlich auch in dem Cod. Aug. 30. 1. Fol. n. 6 u. 7, von Heinemann V, 310, und dem Cod. Helmst. 870 n. 5, v. H. II, 271 (doch schwerlich in Cod. Aug. 42. 3. Fol. n. 20, v. H. VI, 231).

3) Vgl. gleich den Anfang: „*Circa quaestionem terciam decimam*".

praecedentem", in dem alten Inhaltsverzeichnis an der Spitze der Handschrift aufgeführt als „*Questiones diuerse circa monasticam disciplinam*" [1]. Die Schrift zerfällt in 14 Quaestiones, von denen die dreizehnte (Bl. 89ᵇ—104ᵃ) die von Walch gedruckte Abhandlung ‚de indulgentiis' ist. Quaestio XII (s. Bl. 86ᵃ) behandelt die Frage: „*An pari pondere pensanda sunt peccata religiosorum et secularium, an forte eodem genere peccati religiosi grauius peccant quam seculares, cum in statu perfectionis sint constituti, unde eorum peccata videntur grauari vltra aliorum peccata*". Hierdurch erhält der Anfang der 13. Quaestio, wie er auch bei Walch abgedruckt ist, volles Licht: „*Circa quaestionem tertiam decimam et praecedentem, in quibus visum est de peccatis religiosorum et de pondere peccatorum inter seculares et religiosos*" u. s. w.

Über die Zeit der Abfassung dieser Schrift kann kein Zweifel bestehen. Sie gehört zu den frühesten Jüterbocks. Er hat sie verfaſst als ein Untergebener des Abtes des Cistercienserklosters Claratumba (oder Mogila) bei Krakau [2]. Denn nach der Einleitung zu dem ‚Dialogus' [3] hat sich der Verfasser ans Werk gemacht „*ad mandatum et beneplacitum venerabilis patris domini abbatis de Claratumba et ad instantem postulacionem quorundam fratrum*". Von seinem ursprünglichen Kloster Paradies bei Meseritz [4] im Jahre 1420 [5] zum Studium nach

1) Der Anfang: „*Cum igitur mentis nostre intencio circa materiam de religiosis versatur, quo nomine nos omnes gaudemus insigniri.*" Der Schluſs: „*Eadem enim est racio, quod singuli utantur hijs que pertinent ad necessaria vite, sed quod communiter conserventur. et tantum de ista questione.*"

2) Vgl. über dieses z. B. Franz Winter, Die Cistercienser im nordöstlichen Deutschland II (Gotha 1871), S. 393 ff.

3) Sie ist von Fijałek I, 85—89 aus der Leipziger Handschrift abgedruckt; ebenda S. 89 f. auch (mit geringfügiger Auslassung) der zu N. 2 (den ‚Quaestiones') überleitende Schluſs des Dialogus (Cod. Lips. Bl. 61ᵇ f.). Hier heiſst es von der folgenden Schrift: „*quod quidem opusculum de temptacione et consolacione religiosorum nominandum decreui*". Trotz der Übereinstimmung des Titels ist aber der oben aus der Wolfenbütteler Hdschr. 3137 (v. H. VII, 239) erwähnte „*Tractatus de temptacionibus* [oder auch: *de temptacione*] *et consolacione religiosorum*" (auch in Hdschr. 2751, v. H. VI, 407 und 2842, v. H. VII, 57 [wohl auch Cod. Helmst. 703, Bl. 1—115, v. H. II, 154?]) mit dem Incipit: „*Instantibus tuis precibus ymmo tuis propositis*", ein Dialog wie N. 1, von unserer Schrift verschieden. Vgl. über ihn die Mitteilungen von Fijałek I, 106—110 und II, 178 f. 183 f.

4) Vgl. über dieses Winter II, 362 ff.

5) Vgl. „Album Studiosorum Universitatis Cracoviensis" I (Cracoviae 1887), S. 46: „*Jacobus Frater de Paradiso*". Zu Pfingsten 1421 wurde er Baccalaureus, 1422 „post festum nativitatis Christi" Magister in der philosoph. Fakultät (s. „Statuta nec non Liber Promotionum Philo-

Krakau geschickt, fand er hier jedenfalls [1] Aufnahme in dem zu Anfang des 15. Jahrhunderts auf dieser Universität gestifteten Kollegium seines Ordens, welches „unter Aufsicht und Leitung" des Abtes von Claratumba stand [2].

Jüterbock scheint den ‚Dialogus religiosorum' und die zu seiner Erläuterung bestimmten ‚Quaestiones' bald nach seiner Promotion zum Doktor der Theologie (29. Jan. 1432) [3] verfaſst zu haben (darauf deutet die Art und Weise, wie er sich in der Einleitung auf seine „*suscepti nominis sacre theologie professoris dignitas*" beruft).

Jedenfalls steht jetzt die Priorität Jüterbocks vor Weigel fest; denn des letzteren Werk über den Ablaſs hätte erst der Erfurter Karthäuser benutzen können, nicht der Krakauer Professor und Cistercienser von Mogila. Auch wird jetzt mit Bestimmtheit als *Terminus ad quem* die Zeit vor dem Vertreiben des Baseler Jubiläumsablasses, dessen Kommissare sich zu Beginn des Sommers 1436 auf den Weg machten, angenommen werden können, so daſs die Abfassung der ‚Quaestiones' in die Jahre 1432—1436 fallen würde.

Diese Schrift umfaſst in dem Cod. Lips. 621 vierzehn Quaestiones, dagegen bringt die Wolfenbütteler Handschrift Cod. Aug. [4] 83. 8. Fol. Bl. 50—181 ‚*questiones XXVI de religiosis*' [5]. Eine Handschrift des Priesterseminars zu Pelp-

---

sophorum ordinis in Universitate studiorum Jagellonica", Cracoviae 1849, S. 14. 15).

1) Jüterbocks Verhältnis zu Claratumba wird wohl von Fijałek genau klargestellt sein, falls dies nicht schon von Warminski, Urkundl. Geschichte des ehemaligen Klosters zu Paradies, Meseritz 1886 (mir nicht zugänglich), geschehen sein sollte.

2) Vgl. darüber Winter III, 60. 336. Jüterbock, unter dessen vielen Namen sich übrigens auch Jacobus de Claratumba befindet, scheint später in dieses Kloster förmlich aufgenommen zu sein: „*de monasterio Paradisi ad Cracoviense studium missus et ex monasterio Claretumbensi in multis adiutus et sustentatus nec non ad doctoratum ipsum promotus in eodemque monasterio nostro Claretumbe postea professus*" heiſst es von ihm in einem bei Fijałek II, 121 f. abgedruckten Bruchstück des „Chronicon monasterii Claratumbensis".

3) S. Fijałek I, 65.

4) Die Helmstädter Hdschr., welche dem Abdruck bei Walch zu grunde liegt, scheint nicht nach Wolfenbüttel gelangt zu sein.

5) Nach dem Incipit: „*Ad mandatum et beneplacitum ... abbatis de Claratumba*" sollte man meinen, daſs unter diesem Titel der ‚Dialogus religiosorum' und die ‚Quaestiones' zusammengefaſst sind. Oder verhält es sich hier wie in der gleich zu erwähnenden Pelpliner Hdschr., deren alter Index [die ersten Blätter fehlen jetzt] zu den ‚Quaestiones' bemerkt (s. Fijałek II, 185 f.): „*Incipit prooemium:* ‚... *Ad mandatum et beneplacitum* ...' *Incipit prologus:* ‚*Cum mentis nostre intencio* ...'." Da dieser Prolog schon Bl. 8 zu Ende geht, kann hier von dem ‚Dialogus' nur die Einleitung nebst dem

lin[1] ist noch reichhaltiger; denn sie bringt ‚*Quaestiones 29 de religiosis*‘[2]. Hier haben wir, wie Fijałeks Vergleichung der Handschriften von Leipzig und von Pelplin zeigt, ohne Frage eine spätere Überarbeitung der Leipziger Rezension vor uns. Aber auch eine Fortsetzung? Das erscheint fraglich, da die Schrift im Cod. Lips. augenscheinlich keinen Schlufs hat[3].

Schlufs (der Überleitung zu den ‚Quaestiones‘) als ‚prooemium‘ den ‚Quaestiones‘ vorausgeschickt sein. — Der Schlufs der Wolfenbütteler Hdschr. lautet: „*Hic vero anima et corpus ignibus gehennalibus deputaretur*“.

1) Sie stammt aus dem Karthäuserkloster Paradies bei Danzig, besprochen von Fijałek II, 185f.; vgl. S. 216ff.

2) Von Qu. 13 ab aufgezählt von Fijałek II, 217ff.

3) Qu. XIV endet Bl. 108ᵇ Sp. 2. Mit ihr hat jedenfalls die Vorlage des Altzeller Mönches abgebrochen: denn von der letzten Spalte ist mehr als die Hälfte leer geblieben. Aber der Schlufs lautet hier: „*et tantum de ista quaestione*“. Das ist nicht die Weise, wie Jakob von Jüterbock seine Schriften ausklingen läfst. Ähnlich wie Qu. XIV schliefst Qu. XIII „*et tantum de isto*“ und ganz so Qu. VII (Bl. 79ᵃ): „*et tantum de illa quaestione*“. — Über das Verhältnis der Wolfenbütteler Hdschr. zu dem Cod. Lips. und zu dem Cod. Pelpl. kann man eine Vermutung nicht aufstellen.

2.

Kurfürstliche Bestätigung des Konsistoriums zu Coburg vom J. 1542.

Mitgeteilt

von

Pfarrer Dr. **Georg Berbig** in Schwarzhausen b. Bad Thal.

Im Herzoglichen Haus- und Staats-Archiv zu Coburg liegt sub Sign. E. V. 2. a. No. 4 das Fürstliche Original-Dekret, betr. Einrichtung des Coburger Konsistoriums vom 30. März 1542.

Nachdem am 17. November 1541 der Kurfürst Johann Friedrich sich mit seinem Bruder Herzog Johann Ernst erb- und vertragsmäfsig dahin verglichen hatte, dafs letzterem die Coburgische Pflege zufallen solle, trat dieser selbst im Anfang des folgenden Jahres die Regierung an und hielt am Sonntag Oculi (12. März) seinen Einzug in der Stadt Coburg.

Nachstehende Konsistorial-Ordnung ist datiert vom Donnerstag nach Judica (30. März), also 18 Tage später.

Maßgebend für diese Einrichtung war die kurze Zeit vorher im Kurfürstentum erfolgte Konstituierung der Wittenberger Konsistorialordnung, die im Entwurf schon länger bekannt war [1].

Für das Coburger Konsistorium war bezeichnenderweise als Hauptarbeit die Schlichtung der sich auch in fränkischen Gebietsteilen häufenden Ehehändel vorgeschrieben [2].

Das Konsistorium setzte sich zusammen aus sechs Mitgliedern, und zwar zwei weltlichen und vier geistlichen. Über: 1) Mattes v. Wallenrodt, Amtmann v. Sonneberg, kurf. Rat, vgl. Hönn, Sachs. Cob. Historia I, 55, i. J. 1554 Hofrichter und Kommandant der Veste und Statthalter, lebte noch i. J. 1567. 2) Philipp Rosenecker, 3) Nicolaus Kindt vgl. Burckhardt a. a. O. 53, 124, Sup. v. Eisfeld, der Vorgänger Just. Jonas; einer der ersten Visitatoren der fränk.-sächs. Kirche, vgl. Hönn, a. a. O. I, S. 263 f. 4) Joh. Langer, gen. von Wolkenhayn, vgl. Burckhardt p. 125; vgl. Vita Langeri-Initia Ref. Cob. ed. Schlegel. 5) Joh. Birnstil vgl. Burckhardt p. 125; Thomä, Licht am Abend p. 457. 6) Joh. Fessel, Pfarrer zum h. Creutz. Thomä a. a. O. p. 436.

Furstliche Bestetigung vnnd Ordnung des Consistoriums zu Cohburgk.

Vonn gots gnaden Wir Johanns Ernst hertzog zu Sachssen, Landgrave Inn Duringen vnnd Marggrave zu Meissen, Vrkunden hiemit, das wir aus notturftigen bedencken vnnd gepflogenen rath vnns entschlossen, ein ordentlich Consistorium zu fürfallenden streitigen ehesachen, die sich jn vnserm furstenthumb zu francken begeben werden anzurichten. Vnd habenn darzu zu gutlicher vnd rechtlicher entschiedung derselbigenn, die vhesten hochgebornen wirdigen vnsere Rethe Canzler lieben getreuen vnd andechtigen verordnet, Nemlich Mathesen vonn Wallenrodt zu Streitaw, Ambtmann Zu Sonnebergk, philipsen Rosenecker, Nicolaen Kindt, pfarrern zu Eisfeldt, Johannem Langer, Johan Birnstil vnnd Johannem Fesselium Superintendent, predigern vnnd pfarrern alhie zu Cohburgk, wie wir sie dann hiemit also verordnenn, Vnd geben Inen bevelch, das sie Ires hochsten vleis vnnd verstandts sich In entscheidung solcher Irrigen ehesachen, vnnd was denen anhengig, es sei gütlicher oder rechtlicher weisung, wollenn erzeigenn, vnnd die partheien also, so vf nachvolgende Zeit vnnd tag, vnterschidlicher Monat vor sie bescheiden vnnd remittirt verdenn, mit vleiß hörenn.

---

1) Vgl. C. A. H. Burkhardt, Geschichte der sächs. Kirchen- und Schulvisitationen von 1524—1545 (Leipzig 1879), S. 202 f.

2) Vgl. Burkhardt a. a. O. S. 201.

Erstlich wo muglich Inn der güte, Christlicher erbarkeit gemes, in mangel des, durch recht die partheien vergleichenn Vnnd also vonn gedachten verordneten vnsres Consistorij, wirdet In der güte abgehandelt oder durch recht entschiedenn, vnnd vns der vonn Inen ein glaublicher schein fürbracht, darob wollen wir als der Landsfurst haltenn, auch vollstreckung vnd execution, nach gelegenheit der hendel vnnd urteil anschaffenn.

Wir wollenn auch das nachvolgende jn fürbescheide vnnd remittirung der ehesachen, vnnd was denen anhengig gehaltenn werde, Nemlich, das vnser pflege helbergk, vnnd Konigsbergk, vf die Zwene verzeichnete tag, dero Monaten vf den ersten Inhalts der verzeichnus, von den verordneten Superattendenten, oder Iren pfarrern, Aber die andern einwohner vnsers Fürstenthumbs auf den nechst volgendenn tag hernach anher zu erscheinen bescheiden vnnd verbot sollen werdenn,

Vnnd solle solchen der Attendenten oder der Pfarrern fürbeschidt, nicht weniger, dann ob die aus namhaftigem unserm beuelch ergangenn were, geachtet vnd die vngehorsamen dagegen vonn vnns gestraft werdenn,

Vnnd volgen hernach die namhaftige tage eines Jeden Monats, darauf die Partheien gegen Cohburgk sollen beschiedenn werden. Nemlich

Mensis Aprilis
Donnerstag & Freitag nach Marci Evangelistae
Mensis Maius
Donnerstag & Freitag in der pfingstwoche
Mensis Junius
Dinstag vnnd Mitwochen nach Johannis Baptiste
Mensis Julius
Donnerstag vnnd Freitag nach Jacobi
Mensis Augustus
Donnerstag vnnd Freitag Augustini
Mensis September
Donnerstag vnd Freitag nach Mauricij
Mensis October
Montag vnnd Dinstag nach Simonis et Jude.
Mensis November
Donnerstag vnnd Freitag nach Catharine.
Mensis December
Freitag vnnd Sonnabend nach Innocentiu.

Vnnd geschicht In dem allen vnsere meynnung zu vrkunth habenn wir vnser secret zu ende dieser schrifft, für gedruckt Gescheen zu Coburgk Donnerstag nach dem Sonntag Judica Anno Domini 1542.

3.

Zwei Vorladungen vor das Konsistorium zu Coburg in Ehesachen v. J. 1563.

Von

Pfarrer Dr. **Georg Berbig** in Schwarzhausen b. Bad Thal i. Th.

Im Herzoglichen Haus- und Staatsarchiv zu Coburg befinden sich noch sub Sign. E V. 2 a N. 5 zwei Vorladungen vor das im Jahre 1542 errichtete Konsistorium zu Coburg in einer Eheangelegenheit. Damit ist erwiesen, dafs die Einrichtung des Konsistoriums tatsächlich in Kraft getreten war und auch unter dem Nachfolger des Herzogs Johann Ernst im Betrieb war. Allerdings sehen wir aus den Beurkundungen, dafs die Zahl der Beisitzer von sechs auf vier herabgesunken war, zwei weltliche und zwei geistliche.

Die Vorladungen wurden öffentlich von der Kanzel vom Pfarrherrn verlesen und dann nach dem Gottesdienst an die Kirchtür angenagelt — die Spuren sind am Papier noch sichtbar — und dort bis zum Termin belassen.

Die Vorladung des Ehemannes lautete:

Des Durchlauchtigenn hochgebornen fursten vnnd herren, herrnn Johanns friedrichen, des Mitlern hertzogen Zu Sachssen, Landgrauen Inn Duringen vnnd Marggrauen Zu Meissen, vnsers Itzregirenden gnedigen Fursten vnnd herrnn, Wir Irer furstlichen gnaden Inn Ehesachen verordnete Zu Coburgk, fugenn dir hansen Schlundt vonn hofstedten [1] hiemit Zu wissenn, Das vonn Itzhochgedachten vnserm gnedigenn herrnn vnns vf die hiebeuorn drei ausgegangene vnnd offentliche verkundigte proclamata Inn der Ehesachen Zwischen Dir an einem vnnd Fehlen Schluntin deinem verlassenen weib anderntcils, vrtheil Zukommen. Mit beuelch Euch dasselbige zu beden theilen zueroffenenn, Demnach bescheidenn wir Dich, auf Mitwochen nach Conversionis pauli, den 27 Januarij schirst kunftig zu rechter Zeit, alhie vor vnns Zuerscheinenn vnd erofnunng berurter vrtheil Zugewardtenn, Darnach wollest dich entlich wissen Zurichtenn. Gebenn Zu Coburgk mit vnserm Zu ende Aufgetruckten petschaffte Dinstags nach Erhardi, den 12. Januarij Anno Dni 1563.

○ ○ ○ ○

Vier Siegel der Konsistorialen auf rotem Wachs (Mohrenkopf

1) Hofstätten bei Sonnefeld (Hzgt. Coburg).

M. M. [Maximilian Mörlin [1]]. Springender Hirsch H. V. E [Heinr. von Etzdorff [2]]; Baum mit Schlange H. O. [?]; Kelch H. H. [?]).

Die zweite ebenso gestellte Vorladung ist an eine Ehefrau in Hofstätten gerichtet, namens Margarethe Liebmein, welche ihren Mann Georg jedenfalls böswillig verlassen hatte.

Auf der Rückseite ist folgender Vermerk des Ortsgeistlichen, welcher die Vorladung zu vermitteln hatte:

Diese furbescheidung ist von Mir Martino Paucker [3], pfarrhern zu Sonnefeld vnd Hoffstedten auff der Cantzel hie offentlich gelesen vnd nachmals baldt an die Kirchthür angeschlagen vorden vnd diese gantze Zeit vber nemlich von dem 17 Januarij An. da gestanden. Solchs bekenne ich Martinus Paucker pfarrher mit dieser Meiner handschrifft. Geben zu Sonfeldt Mittwoch nach Conuersionis pauli

1563.

1) Thomä a. a. O., p. 359. 2) G. P. Hönn a. a. O. I, 96. 3) G. P. Hönn a. a. O. I, 82.

4.

Eine Differenz Luthers mit dem Stadtrate zu Coburg im J. 1539.

Von

Pfarrer Dr. **Georg Berbig** in Schwarzhausen b. Bad Thal i. Th.

In der Handschriftensammlung des Kunst- und Altertümer-Kabinetts auf Veste Coburg [1] befindet sich ein sehr interessantes Aktenstück aus der Reformationszeit, welches drei eigenhändige Briefe Luthers, einen Brief Philipp Melanchthons an den Stadtrat zu Coburg, ferner einen Brief des Stadtrats an D. Martin Luther, endlich einen Brief des Coburger Pflegers und Statthalters Hans Schott (von Schottenstein) an Luther, enthält. Von den drei Briefen Luthers sind zwei an den Stadtrat und einer an Hans Schott gerichtet. Sämtliche Briefe mit Ausnahme eines einzigen von Luthers Hand [2] stammen aus dem Jahre 1539.

1) Die Briefe befanden sich ursprünglich im Archiv des Magistrates zu Coburg und wurden vom Stadtrat den beiden Prinzen Ernst und Albert von Sachsen Coburg-Gotha bei Gelegenheit ihrer Konfirmationsfeier verehrt.

2) Dieser Brief ist datiert „freytags nach pfingsten 1527“ und betrifft die Empfehlung Philipp Eberbachs als Schulmeister nach Coburg. Abgedruckt bei C. A. H. Burkhardt, Luth. Briefw. (1866), S. 118.

Dieses Aktenstück, welches auf der Rückseite die Aufschrift trägt:

„Martin Luthers schreibenn ann Einen Erbarenn Rathe M. Feselium belanngenndt.

M. Feselius mundlich furbringen bey einem Ratht gethan. Eines Raths Antwort Ann :D. Martin Luther Antwort Philippi Melanchthonis dorauff,“

enthält einen zusammenhängenden Briefwechsel zwischen den Beteiligten zu Wittenberg und Coburg, wegen einer Differenz mit dem Magister Johann Fesel, Pfarrer am Heiligen Kreuz zu Coburg.

Obschon die beiden Lutherbriefe von C. A. H. Burkhardt auf Grund schriftlicher ihm gemachter Mitteilungen veröffentlicht sind [1], so ist dennoch eine erneute Herausgabe unbedingt nötig, der schlechten Abschrift und der Erklärung und Kollationierung wegen, welche Umstände schon Burkhardt beklagt. Im Zusammenhang betrachtet erhalten nicht allein sämtliche in Frage stehenden Briefe das rechte Licht, sondern es kommen auch kulturelle Zustände einer Kleinstadt im 16. J. zu unserer Kenntnis, nicht ohne Wert für die Geschichte der Reformation.

Im Frühling des Jahres 1539 war zu Coburg „im fliefsenden Wasser“, jedenfalls in der Itz oder im Hahnflusse, die Leiche eines neugeborenen Kindes aufgefunden worden. Da ein aufser der Ehe geborenes Kind in Frage kam, so nahm der erste Geistliche der Stadt M. Joh. Langer [2] Veranlassung, auf der Kanzel gegen die Sünde contra sextum heftig zu predigen. Obschon nun Langer in der Ausübung dieses seines Strafamtes einen Namen nicht nannte, so erging dennoch in der folgenden Woche das allgemeine Stadtgespräch, Langer habe in der Predigt seinen Amtskollegen Fessel [3] gemeint, dessen Magd schwanger geworden sei u. s. w. Infolgedessen gab der am Osterabend von einer Reise in die Stadt zurückgekehrte kurfürstliche Statthalter Hans von Schott [4] dem Bürgermeister Espacher den Befehl, die Magd des Pfarrers Fessel auf das Rathaus behufs Untersuchung zu zitieren. Bei

---

1) Burkhardt, Luth. Briefw. (1866), S. 324 u. 327.

2) Über Langer vgl. Christ. Schlegel, Initia Reformationis Cob. in vita Jonnis Langeri. Gotha 1717. de Wette III, 521. 366. Burkhardt, Briefw., S. 151. 166. Thomae, Licht am Abend.

3) Über Fessel vgl. Burkhardt, Briefw., S. 273. 287/88. 324. Schlegel, Init. Ref. Cob., p. 154f. Thomae, Licht am Abend, p. 436.

4) Über Schott vgl. bes. Burkhardt, Briefw., S 287. 107. 116. 324. 327. Enders, Briefw. IV, 332. de Wette II, 511f.; III, 144; V, 769. Burkhardt, Visitat. d. sächs. Lande, S. 59. 109. 125. 198. Neudecker u. Preller, Spalat. Nachlafs I, 158. Schlegel, Init. Ref. Cob., p. 46f. 155 (c). Hoenn, Chron. Cob., p. 55. 93, 103ff. 124. 152. 153. 159. 162. Luther, Colloq. mens., p. 290b. „Freiherrl. Taschenbuch“ (1855), S. 547. Förstemann, Neues Urkundenbuch, S. 68. Schlegel, Vita Spalat., p. 234.

der nunmehr vorgenommenen Untersuchung der Jungfrau stellte sich heraus, dafs Fessel unschuldig war.

Bei der nächsten Predigt nahm der Pfarrer Langer Gelegenheit, dies der Gemeinde mitzuteilen, und damit schien die Sache beigelegt zu sein. Das schlimme Gerücht drang indes bis nach Wittenberg, und Luther sah sich veranlafst, den inkriminierten Geistlichen nach Wittenberg zu fordern. Fessel reiste baldigst dahin ab und legte vor Luther seine Unschuld dar. Am vierten Tage seines dortigen Aufenthaltes entliefs ihn der Reformator „ganz christlich getröst" mit einem Schreiben an den Coburger Stadtrat. (Siehe Bf. No. I.)

Fessel überreichte dieses Schreiben persönlich dem Ratsältesten Anton Bopp und erbat sich im mündlichen Vortrag (siehe No. II) Antwort, wurde aber vertröstet.

Luthers Schreiben, in geharnischtem Ton verfafst, enthält sowohl für den Coburger Stadtrat, als auch für den Statthalter Hans von Schott wenig Schmeichelhaftes, da der Reformator auf Schottens Vorleben [1] anspielt — Hans von Schott hatte die Ehefrau eines Torgauer Bürgers entführt und dann geehelicht —, und den Stadtrat unvorsichtigen und unverantwortlichen Vorgehens in dieser Angelegenheit bezichtigt.

Der Stadtrat ebenso wie Schott konnten „diesen Schimpf" nicht auf sich ruhen lassen. Inzwischen hatte Luther auch an Langer geschrieben (der Brief ist verloren), mit Vorwürfen gegen Hans von Schett, als den Urheber und Veranlasser der ganzen peinlichen Untersuchung auf dem Rathause.

In einem ausfürlichen Schreiben vom 10. Juli 1539 verteidigt sich Ritter Schott. (Siehe Bf. No. III.) Der Stadtrat antwortet am 24. Juli desselben Jahres. (Siehe Bf. No. IV.) Schon am 14. Juli 1539 antwortet Luther dem Hans Schott in einem kurzen eiligen Brief. (Siehe Bf. V.) Der Stadtrat empfängt Luthers Antwort durch Melanchthons Schreiben vom 3. Aug. (Siehe Bf. VI.) Offenbar wollte Luther mit der ihm höchst unangenehmen Angelegenheit nichts mehr zu schaffen haben und übertrug seinem Freunde die Antwort. Bf. No. VI ist vom Famulus Melanchthons, jedenfalls nach Diktat, geschrieben, von Melanchthon jedoch durchgesehen, verbessert und eigenhändig unterzeichnet.

Damit dürfte die erwünschte Kollationierung der beiden Lutherbriefe klargelegt sein.

Nr. I.

G. U. F. ynn Christo. Ersamen weisen lieben herrn Was yhr aus Hans Schotten zuschieben habt mit ewrem fromen

1) Vgl. Burkhardt, Briefw., S. 107 u. 116 Anm.

pfarrher zum H. Creutz angericht, wisset yhr wol vnd seid dadurch zum schimpff komen bey vielen fromen leuten, das yhr so vnfursichtig, des guten mans schande, so hinderwerts gesucht, Und solt wissen, das ich zu erst ich kan, bey unserm g. k. Herrn solchs nicht wil vergessen, vnd dahin arbeiten, das yhr und der Schott musset der sachen war machen. Villeicht drucken den Schotten seine alten Sunde, das er nach schanden ringen mus vnd sein Lohn auch empfahen von Gott der sein hertz wol kennet. Wollet yhr nu euch mit M. Fesselius versunen vnd abbitten, als Christen geburt, ist gut, Wo nicht, so lasst euch Schotten vber Gott gefallen. Denn wo man so mit predigern handelt wird das Land wust werden, so bereit zu wenig ym Lande sind . . Aber weiter dis mal nicht, bis ich m. g. k. Herrn bericht, Ist mir leid fur euch, das yhr euch selbs yn die schande gefurt habt. Vnd musset mit ewren hohn Meister Feselius from machen. Gott gebe euch hinfurt bessern verstand, Vnd hutet euch ein ander mal fur bosen ratgeben. Solchs nempt von mir zur guten bruderlichen ynn Christo, warnung vnd seid demselben hiemit befolhen Amen. Dinstags nach Viti 1539. [17. Juni.]

Martinus Luther D.

Den Ersamen weisen herrn burgermeister vnd Rat zu Coburg, meinen gonstigen guten freunden.

Nr. II.

M. Feselius mundlich furtragen.

Ich habe nuen Zehenn Jare Bej euch das gotlich wort treulich und vleissig gepredigt das ich mit lebenn und gutem gewissenn untadelich vnnd vnstrefflich zupracht niemandt Beschedigt noch Beleidigt anders khann mir mit warhait nimandt aufflegen oder uff mich Brengen.

Nun hat mich der widersacher so nicht ruhet mit greulichenn erschrecklichen affterredenn angegriffenn, und durch Anlass Mauers und Neithart denn Bader als seinem mitgesellenn geschehen welcher affterrede halber ich nie zu rede gestellet und also aussgeprait das ich mich versehen das die Jhenigenn so ein pfarh ann Irenn erenn antasten vermog Churf. gn. Instruction hetten gestrafft werden sollen, aber nicht geschehenn.

Daruber ich offentlich am mark fur ein ehebrecher Beschuldiget durch Burgemaister Espacher dinstags nach Palmarum mit einem schergen zu hauss nach meiner maid als ein geschwengerte uffs Rathaus zukhommen Beschickt. doselbst sie Besichtigt und fur unnschuldig als ein Jungfraw erkhant und befunden,

Das Ich armer diner Jesu Christi verwehret unersucht und unervordert des laster des ehebruchs dardurch offentlich Beschul-

digt und aussgeprait. Nun het ich nicht vermeint, das ich an anthworten herin ein solchen hostilem senatum gehabt; mich in solch schandgeschreie zu steckenn, darumb mir auch solche Inhonesta Infama untreglich anno bisshero mit ungeduld geschwigen, und hat sich Espacher wohl selbst bei der nasenn gezogen und mir solche nur aus neidt denn aus einem guten grunt gethann, daraus ist dann solche objecta criminalis injuria et inhonesta infamia zu Wittenberg ruchtig wordenn darumb der Erwurdig hochgelart Marthin Luther Doctor mich gen Wittenberg ervordert verhort und vier tage darnach gantz Christennlich getrost und mit einem schreiben an e. W. abgefertigt welchs ich hiemit uberantwort zum eltstenn, woll darauff antworth [1].

Als Ist Ime auff solch sein mundlich erzelenn und furtragen, durch Anthon Bopp angezeigt das er aus der Rathstube zu anntworthen und verner von Ime und einem Rathe einer antwort zugewarten darauff er geantwort er wollte weck geenn wenn man sein bedorffe und nach Ime schickenn wollt er wider khomen.

Rücks. Martin Luthers schreibenn ann Einen Erbaren Rathe M. Feselium belanngeundt.

M. Feselius mundlich furbringen bey einem Ratht gethan. Eines Raths Antwort Ann D. Martin Luther Antwort Philippi Melanchthonis darauff.

Nr. III.

Mein freuntlich unnd willig Diennst zuvor Erwirdiger liber Herr vnnd freundt Magister Johann Lannger pfarher alhie zu Coburg hat mir anngezeigt was Jr Jm vonn wegenn Magister Johann Veselii geschriebenn [2], und auch jnn derselbenn schriefft auff sein des Veselij unwarhafftigs annzeige unnd anngebenn, hochlich anngezogenn, Nun sage ich bey meiner hochstenn warhait das mir vor Got unnrecht Geschicht Auch mir vonn Fesseln falschlich unnd mit unwarhait auffgelegt wirdet, erstlich das ich Bey M. Johann Lanngernn angeregt unnd gefurdert habenn sollt, das er vom gedachten Fesselio etwas boss oder guts, oder gleich vonn einem annderenn, predigenn sollt, wifs Got das mir darann gewallt unnd unrecht geschicht, das will ich mich zuvorderst ann Got unnd ann jme dem Magister lannger selbst zihenn. Dann da ich etliche tage aus Bevelhe meins gnedigstenn Herrenn, nicht inn der Pflege gewest unnd uff ein heligenn abennd anhaime und volgenndenn Sonntags frue inn die Kirchenn khomenn bin, hat M. Lannger jnn Seiner predigt einer personn, wievoll er niemanndt genennt, unnter annderm gedacht, Ist volgenndts des-

1) Das ist der Brief vom 17. Juni. S. Nr. I.
2) Dieser Brief ist verloren.

selben tags ein gemeine Rede erschollenn, als sollte desselbige M. vesselium Betreffenn, wifs Got des ich solichs dozumall erstlich gehoret vom wem aber solich geruchte erstlich aufsgangenn, ist mir unwissendt. Aber das ist war unnd bin des auch one leugnenn Nachdem (Got Erbarms) ein Jung Khindt Jm flissenden wasser todt gefundenn, welchs durch ein Bose Buben umbbracht, und das gerücht Jnn der Stadt gewest wie etliche magdt sollenn schwannger gehenn, habe ich nach dem Bürgermaister geschickt. Unnd im anngezeigt, Er hore teglich wie M. Lannger So hefftig predig thue guthe auffachtung zuhabenn, Das solich vbell mit erwürgung der armen Khinder mochte vorkhomen vnnd verhüttet werden, auch denselben schwanngern magdten, so bezichtigt nachforschung zu zuhabenn, wie sie denn solichs vom Raths wegen, woll zubestellen wüstenn, da mag der Rathe des Veselii Magd auff solich offentlich gerücht auch erfordert habenn, Sich zuerkhundenn, ob Jr recht oder unrecht geschehe, Weill aber sovill befundenn, das Sie nicht schwanger gangen sein soll, hat M. Lannger Ime denn Veselium auff offener lantzell als derhalbenn unnschuldig verkhündigt, der aber durch mein geheis dem Veselii etwas annders zur schmahe oder hoenn Bey M. Lannger oder Jmanndts anndres solte gesonnenn oder gefürdert sein, darann thut mir Veselius gewallt unnd unnrecht vnnd lengt mich felschlich ann, er rede es gegenn wene er wolle vnnd soll sich ob Got will nimer mer mit werhait findenn, das er mehr khann darthun das Im Ie etwas vnnguts vonn mir begegennt.

Das Ir auff solichenn vnwarhafftigenn Bericht des Veselii vnngehoret meiner antwort, vber mich vnnd die meinen ein vrthaill gefellt, als soltenn ich vnd die meinenn vnsers ampts vnwirdig Sein, gebe ich dem vnnwarhaftigenn Bericht die schuldt vnnd nicht euch, wenns auch also were wollt ich selbst vrthailenn, das es vnrecht were, Ein Kirchendiener also wider die pillichkhait zubeschwerenn. Nachdem Ir auch Inn euerm schreibenn gemellt, wie M. Johann Lannger faull sein werde, woltet Ir gegenn meinem gnedigstenn herrenn, seint vnnd meinethalbenn nicht faull sein, Trage ich für mein personn nicht Scheue vor Irenn Churf. gn. auff diesenn des Veselii vnwarhafftenn bericht vnnd vorunglimpffen, mein voranntwortung zuthun hoff auch zu Gott demselbigen mein vorantwortung, mit grundt der warhait dermassenn fürzubringenn, das sich befindenn soll, des Genannter Veselius mich mit vnnwarhait gegenn mich anngegebenn, vnnd verunglimpfft hat,

Das auch M. Lannger mir nit drewenn soll zu Seinen selbst schadenn, vnnd nicht dergleichenn wieder Inn suche wie dem Pfarher zu Hilpurghausenn geschehenn, Sage ich, das ich fur mein person mein lebenn lanng, wieder dennselben pfarher nie

gethann, vnnd ich will das mit etlichenn Namhafftenn Burgernn alhie beweisenn, die mit demselbenn pfarher zu mir khomen, dem ich vff sein ersuchen furschriefft vnnd vorbit seinthalbenn gethann. Wollt Got es were Im zu seinem Bestenn gedihenn, Vnnd Bin warlich derhalbenn, mit der vnwarhait Inn euch auch getragenn, des zihe ich mich ann dieselbige Burger, die noch Got lobe leibenn vnnd lebenn, derhalbenn bitt ich freuntlich mich vff disenn meinenn werhafftigenn Bericht gegen euch enntschuldigt zuhabenn, vnd euch gegenn mir zu kheiner vngonst bewegenn zulassenn. Ich wils auch onn euer schreibenn, das ich leidenn mag, das ein gantze gemein gefragt werde, welchergestallt ich mein Standt vnnd wesen fürhe, Bin auch nicht gesindt, mich mit M. Veselio oder Imanndt anders zu zanncken, Ich werde dann aus getrungener noth dertzu gemussigt, zweiffelt auch gar nicht, Gott der almechtige der die Rechte warhait selbst ist Inn dem auch nie khein betrugk erfundenn werde zu seiner Zeit die offenbarung lassen erscheinenn, wem recht oder vnrecht geschicht darbei will ichs dismals lassenn beruhenn, vnd es Gott als dem Rechten Richter heimgebenn, dann vor Got vnd der wellt, geschicht dem trewen Diener Gottes vnnd der gemeine hie zu Coburg M. Johann Lannger vnnd mir vnrecht khann auch woll erachtenn, das notarii nebenn Veselius Bericht Beischriefft ann euch auch mochtenn gelanngt sein das thue ich Got bevelhenn, dann er ist lanngkmütig khann woll einem ein Zech Borgenn Bezallt aber zu seiner Zeit gar vbers, wollet auch dis mein schreibenn besser erwegenn vnnd vorstehenn denn geschribenn, dann ich vff der hohenn schulhe erzogen bin, da die Settel Innen hanngenn, vnnd mein Verstanndt gering, allein, was ich aus der predig gotlichs worts fur Bericht empfangenn, welches durch euch mit vorleihung gotlicher gnadenn, auch als ein Diener desselbenn vffs treulichst geoffenbaret vnnd gefurdert wirdet Got verleihe vnns allenn durch Sein gnad vnnd Barmherzigkheit rechte erkhanntnus, was sein gotlich lobe, eere vnnd will ist Amen. Damit alzeit Inn gottes gnad bevolhenn, vnnd habt mich auch zu freuntlichen Dienstenn willig, dat Donerstags nach Kiliani Anno Dni XXXIX (10. Juli).

Hans Schott Ritter.

Dem Erwirdigenn Hochgelartenn Hernn Martino Luther, der heiligenn geschrifft Doctor zu Wittenberg, meinem gunstigenn libenn Hern vnd freundt.

Nr. IV.

Unser freuntlich unnd willig diennst Mit wünschung Gnade unnd fride durch Christum unnsernn herrn Erwirdiger hochgelerter liber herr, Ir habt unns neulicher tage vonn wegenn Magister Veselij Itz Bey unns zum heligen Creutz, geschribenn,

welichs schreibenn unns durch gedachtenn Veselium Mit erzehlung eines lanngen mundlichen furtragens uberantwort, darinnenn Ir unnter annderm anngezeigt, das mir aus hannsenn Schottenn zuschiebenn, so unfursichtig M Veselio des gutenn manns Schanndt hinterwertig gesucht habenn sollen, unnd dardurch Bey viell fromenn leuthenn zum Schimpff khomenn, habenn wir verners Innhaltes verlesenn, unnd daraus sovill vermerckt, das M. Veselius (denn wir Itzo Besoldenn, unnd unnss verwanndtes verpflichter Burger, gutenn freuntlichenn willenn wie er und meniglich vonn unns nicht annders gespurt erzaigt) unns zuvor unersucht Bey euch nicht wenig durch sein erdichte aussage verunglimpfft unnd vernachtailigt hat, so Ime doch nichts unerbars unpillichs noch Beschwerlichs vonn unns Begegnet unnd widerfarenn, annders khann er uff unns Bestenndiglich nicht Beibringen, khonnen aber aus seinem Jungst Beschebenn mundlichenn furbringenn, nicht annders abnemen wie auch woll zuvormutenn, dann das M. Veselius gernn ursach wider unns zezannckenn, won er der gehabenn mocht, erdicht unnd gesucht als sein mundlich Maulzenckisch furtragenn, Inn und mit Uberanntwortung eurs unns gethanenn schreibenns, welchs wir wie ers geredt vonn wort zu wort auffschreiben lafsenn, offenntlich zuerkhennenn gibt darinnen er unns das mir als hostilis senatus wie er vermeintlich furgibt, Ime Inn solich Schandtgeschreye gesteckt, mit vill anndernn spitzigenn wortenn anngezogenn, welchs er uff unns, seinem unerfindlichenn, anngebenn, So er doch selbst vill annders weiss, nicht warmachenn khann, vertrostenn uns auch Es sey euer gemut wil unnd meinung gar nicht gewest unns dermassenn anntzutastenn, dann wir Bishero gegen Ime oder anndernn Christennlichen predicantenn, das wir unnfuege nichts furgenomen, auch noch unngernn thuenn wollen, Sondern mir hochlich dartzu nicht gedrungenn, dannach durch Billiche rechtmessige wege thun mufstenn, hetten auch Seine des vesselii unnsernnthalbenn, uncristhenlichen rachgirigenn mundlichenn auspitzenns gnugsame ursachenn dem Churfurstenn zu Sachssen, unnserm gnedigsten herren furzutragenn, und wissen das wir Jnn dem ader anndernn gegen M. Veselii nichts beschwerlichs furgenomen noch gehandellt. Das aber Sein des M. Veselij magdt aus unnleugenbaren Bevelhe des Gestrenngenn heren Hannsenn Schottenn Riters und der Zeit Churfurstlichenn Pflegeverwalters zu Coburg, damit hinfuro haimliche vortruckung und abtreibenn der khinder, auch unncristenliche ertodung wie neulich zuvor alhir ein khindt Im flissendem wasser tode gefundenn, zuvorkhomenn, auff teglich vilfaltig vermanenn der predicanten Im dem Durch Erassmum Espacher vorigenn Burgermaister uff das Rathauss zukhomen beschickt, unnd nicht allain auff anngeregtem empfangenn Bevelhe,

nach M. Veselio magdt Sonnder damalls nach zwaienn anndernn als Margaretht Vischernn Magdt, auff gemēn sage unnd gerücht auch beschickt werden, unnd des M. Veselij magdt unngeschwengert befundenn, Aber der gedachtenn Vischerin Maidt hat sich selbst eines khindts geschwengert bekannt. Wenn auch vor dieser Zeit verleumbdte unnd Beruchtigte maigdt Inn der Stadt bey unsernn Burgerinn gewest und gedienet, auff Bevelhe Inn unser Rathauss Beschickt unnd befraget wordenn, Versehen unns das gedachter Espacher Burgermaister auff empfangenn hernn Hansenn Schotten Ritter etc. Bevelhe Inn dem haimliche abtreibung unnd vertrückung der khinder zuruckhomenn, nichts unpillichs, noch dem M. Veselio nachteiligks gehandeltt. Dann mir Sindt unnser Verpflichtung und verwanndnus nach dem Churfurstlichen verordenntenn Bevelhabern zu Coburg ann Stat Chur unnd f. gnadenn zu Sachssenn & nichts weniger mit unnterichtungen gehorsam zugelobenn gewesenn weill wir dann Ime Seines angemafstenn, furnemens nicht Bezichtigt wifsen wir Ime Inn dem khein abbithung zu thun, auch weder zubeschuldigenn noch zuentschuldigenn, were aber M. Veselius des Bezichtigt, oder Ichtes uff Ime zue schmache ausgeprait, mag er derselbenn seiner gelegennhait nach, deshalb furnemenn, oder Beclagenn, Wie er auch die Ihenigenn, so solchs Seinem munndlichem furtragenn Ime zu nachtaill unnter die leuthe aussgebrait jungst allererst benennt Beclagenn wurde oder bey unns derwegenn einiche anzeige zuvor gethann, het solte solichs zeitlich durch uns vorkhomenn sein oder uffs wenigst Ime als auch unserm Burger gegen demselbenn die pillikhait verschafft, und dermas erzaigt haben, das sich M. Veselius kheiner unpillickhait mit fuge zu beclagenn, Darumb wir vorhoffenn, solichenn M. Veselii wieder unns erdichtenn unglimpff, den wir nie nichts beschwerlichs dartzu auch khein ursach gegebenn, hiemit vor euch veranntwort unnd enntschuldigt zuhabenn, wollenn auch vermittelst gotlicher verleihung unns gein allenn Christenlichen predicanntenn, und meniglich dermas erzaigenn, unnd halltenn Wie wir das vor Got dem almechtigen unnd unserm gnedigstem hernn und landts furstenn wie wir bisshero gethan, vorantwortten wollenn, nemenn auch euer schreibenn unnd getreuliche vorwarnung hiemit zum Bestenn ann, unnd Euch darauff genutz freuntlich und vleissig bittenn wollet dise unnser gegenredte warhaffte enntschuldigung auff erdichte M. Veselii aussage unnd unerfintliche verunglimpffung, unser unvermeidlichenn notturfft nach beschehen günstlich vormercken. Uns auch Bey denenn wir Inn diser sachenn an warem Bericht anngebenn, und verunglimpfft sein mochtenn, zuentschuldigenn. Got gebe unns allenn durch seine gnade rechtenn verstandt unnd hier mit Inn die gnade des almechtigen bevelhendt

unnd sindt auch zudinen mit unserm vermogenn, Innalwege berait unnd willig dat Coburg denn XXIIII tage Julij anno XXXIX.

Burgermaister vnnd Rathe
zu Coburg.

Dem Erwurdigenn unnd hochgelartenn Herrn Martin Luthern der heiligenn Schrifft doctor x zu Wittennberg unnserm, Insonderhait gonstigem libenn hernn unnd freundt.

Nr. V.

G. U. F. Gestrennger Ernvhester liber herre unnd freundt, Auff euer schreibenn, muss ich Itzt die anntwort sparenn, denn wir alhie uberladenn Sind, auch mit Kirchenn sachenn, Im H. henrichs furtenthum, denn ich euch zuschreibenn habe weill mer dann einerlei euer Brieff begreifft unnd die kurtz nicht leidten will Inn des wollet geduld habenn Ich will antwort gebenn, Itzt Got Befolhenn unnd Imerdar Monntags nach Margarethe 1539 Eilennd [14. Juli].

Martinus Luther.

Den Gestrenngenn unnd Erenvhestenn, hanns Schottenn Ritter pfleger zu Coburg meinenn gonstigen herrenn, unnd gutenn freunde.

Nr. VI.

Gottes gnad durch unsern herrn Jhesum Christum zuvor, Erbare fürneme weise günstige herrn, der Ehrwirdige herr Doctor Martinus Luther, di weyl ehr ytzund zu dem das ehr ettwas schwach ist, auch mit sehr vil vnnd grosser arbeit beladen, hat ehr mir E. W. schrifft, belangend Magistrum Veselium, zugestellet, E. W. daruff zu antworten wiewol ich im fur mein person wol hett mögen leiden, das bemelter M. Veselius, des herrn Doctors in diser sach verschont hette, so wolde Ich doch, das E. W. schrifft gelinder gestellet were, in betrachtung, das wir alle des herrn Doctors, als den gott Zu einem hohen ampt, zu besserung der kirchen, beruffen, derhalben ehr grosse mühe sorg arbeit vnnd anfechtung hegt, wie ich mit warheit wol zeugen mag unnd will, billich so viel moglich ist, verschonen sollen, unnd Ihn nicht mit vnnotigen Zancksachen beladen. Derhalben wolte E. W. Ihm nicht weitter mit solchen rhawen schrifften muhe machen. So bald ich fur mein person, es sey dise sach nicht dermassen, das der Herr Doctor derhalben zu bemühen oder zuveunruigen, und will solchs fruntlich erinnert haben, So zweifel ich nicht, E. W. werde sich gegen den Kirchen dienern gott zu ehren, wol zu halden wissen, denn wir ja alle schuldig sind, das ministerium Euangelij, welches das höhest ist uber alle In hymel unnd auff erden mit hochstem vleis zu ehren, zu erhalden, vnnd zu furdern,

wie unser herr Christus davon spricht Im letzten gericht, ehr sey umbgangen, hab durst unnd hunger geliden, das ist sein ampt unnd kirch, wer das geachtet unnd gefurdert hatt, wirt da ewige belohnung empfahn. Das hab ich euch freundlicher meinung zugeschriben, unnd euch zudienen bin ich willig. Dat. Witteberg 3. Augusti des 1539 Jars E. W.

willigar

Philippus Melanchthon [1].

---

1) Dieser Brief Melanchthons steht zwar im Corp. Ref. III, 754 f., doch ohne diplomatische Treue ganz flüchtig abgeschrieben. Bemerkt sei, dafs nur die Unterschrift: „E. W. williger Ph. M." Melanchthons Hand ist. Der Originalbrief ist jedenfalls Diktat. Verschiedentlich hat M. im Brief beim Durchlesen kleine Korrekturen vorgenommen. Z. B. am Schlufs: wirt „da" ewige belohnung empfahen, anstatt „die". Im Orig. steht in der Anrede: „fürneme", anstatt „fromme".

5.

Miszelle.

Zu Beatus von Libana.

Zu Bratkes Mitteilung in dieser Zeitschrift XXIII, 428 f. ist zu bemerken, dafs E. Klostermann 1897 bereits dasselbe wie Bratke festgestellt hat: „Die Schriften des Origenes in Hieronymus' Brief an Paula", SBBA 1897, S. 862.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Hierzu als Beilagen:

- Prospekt der Verlagsbuchhandlung **J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)** in **Tübingen** und **Leipzig,** betr. **Deissmann, Ein Original-Dokument aus der Diocletianischen Christenverfolgung.**
- Prospekt der Verlagsbuchhandlung **J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)** in **Tübingen** und **Leipzig,** betr. **Drews, Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens I.**
- Prospekt der **Librairie H. Welter** in **Paris** und **Leipzig,** betr. **Amplissima Collectio Conciliorum.**
- Prospekt der Pastorwitwe **J. Dilloo** in **Berlin,** betr. **Kirchliche Ornamente und Paramente, Amtstrachten für Geistliche, Professoren und Juristen.**
- Antiquariats-Anzeiger der **Buchhandlung Gustav Fock in Leipzig** über **Theologie I. Kirchengeschichte.**

Theologie I. Kirchengeschichte.

(Bibliothek Hinschius.)

1902 **Antiquariats-Anzeiger** No. 46.

Herausgegeben von der

Buchhandlung Gustav Fock

Gesellschaft mit beschränkter Haftung

Schlossgasse 7—9 **LEIPZIG** Neumarkt 40

Fernsprech-Anschluss: No. 937.

Telegramm-Adresse: BUCHFOCK LEIPZIG.

Sortiments- und Antiquariats-Buchhandlung.



Zentralstelle für Dissertationen und Programme.

Musikalienhandlung u. -Antiquariat.

Diese Berichte über Neuerwerbungen erscheinen in zwanglosen Heften. Zusendung der Fortsetzung erfolgt nur auf Verlangen.

Kirchenhistorisch. und kirchenrechtlicher Handapparat *900.—*

Aus Dubletten der Bibliothek des Kirchenrechtlehrers **Professor Hinschius in Berlin** *haben wir einen Handapparat zusammengestellt, welcher alle bei uns vorrätigen Broschüren und sonstigen kleineren Abhandlungen aus dem Gebiete der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts umfasst, eine Sammlung von ganz hervorragender Bedeutung.*

Dieselbe enthält insgesammt ungefähr 2000 Abhandlungen zur Geschichte der christlichen Kirche, sowie zum protestantischen und katholischen Kirchenrecht. Es handelt sich natürlich ausschliesslich um Specialabhandlungen über einzelne Rechtsfragen, sowie über bestimmte kirchenhistorische Momente, Lebensbeschreibungen der Päpste, Kardinäle, Bischöfe und Aebte; Geschichte einzelner Bistümer, Klöster, religiöser Orden, kirchlicher Sekten einschliesslich polemischer Schriften. Die Geschichte der Inquisition und der kirchlichen Rechtspflege ist besonders zahlreich vertreten, wie auch die kirchliche Verfassungsgeschichte in fast allen Staaten Europas durch eine grosse Anzahl von einschlägigen Abhandlungen repräsentiert wird. Besonders erwähnt sei als ausserordentlich reichhaltiger Bestandteil, das Zeitalter der Reformation und die Reformatoren, ebenso die Periode des Kulturkampfes in den deutschen Staaten.

Es dürfte wohl kaum eine Frage aus dem Gebiete der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts existieren, welche nicht durch mehrere Abhandlungen vertreten wäre, und kann darum diese Sammlung als ein wertvoller Grundstock für jede Bibliothek bezeichnet werden.

Die Sammlung wird in alphabetischer Ordnung, in praktische Sammelkästen verteilt, geliefert.

Kirchengeschichte. *Sammlung von ca. 750 Abhandlungen aus folgenden Gebieten: Geschichte d. christl. Kirche, Leben d. Päpste, Kardinäle, Bischöfe, Geschichte d. Bisthümer, Klöster, Abteien, religiöse Orden, Sekten etc.* *275.—*

1. **Abelard.** Goldhorn, D. J. H., De summis principiis theologiae Abaelardeae. 1836. 2.—
2. **Acta sanctae sedis,** studio et cura Pennachi et Piazzesi. Vol. 1—30 c. indice generali vol. 1—20. 1865—97. (366.—) 268.—
3. **Acta Sanctorum.** Vol. 1—63 (Januar bis Nov. Bd. II). Mit Index u. Bd. 55 bis zusammen 65 Bde. Folio. 1863—94. (4875 Fr.) 2000.—
   Gutes Exemplar dieses hervorragenden Quellenwerkes.

Bei Bestellungen bitte sich stets auf diesen Anzeiger zu beziehen.

4. **Adalbert v. Bremen.** 4 Abhandlungen über A. 3.—
5. — **I., Erzbischof v. Mainz** (1111—1137). 5 Abhandlg. über A. 3.60
6. **Agobard,** Erzbischof v. Lyon. 4 Abhandlgn. über A. 3.—
7. **Ailli, P. v.** Tschackert, P., Der Cardinal Peter von Ailli und die beiden ihm zugeschriebenen Schriften: de difficultate reformationis in concilio universali und monita de necessitate reformationis ecclesiae in capite et in membris. 1.—
8. — — Petrus Alliacenus (Pierre d'Ailli) cardinalis Cameracensis de ecclesia quid pro ea praestiterit ex fontibus aperitur I. 1875. 1.—
9. **Aktenstücke** a. d. Verwaltung des Evangel. Oberkirchenraths. Bd. 1—7. 1854—75, in 6 Bde. gbd. Pp. 6.—
10. **Albertus Magnus, O. P.,** Opera omnia ex ed. Lugdun. Cur. et stud. A. Borgnet. 36 vols. 4°. 720.—
11. **Ambrosius.** Ed. Mediolan. cod. pressius exacta cur. Ballerini. 6 voll. Fol. 1875—86. (125.—) 90.—
12. **Amort,** Biblische und profane Wunderthäter. 1880. 1.—
13. **Ammon, Ch. F. v.,** Die Fortbildung d. Christenthums z. Weltreligion. 2 A. 4 Bde. 1836—40. Pp. (20.—) 2.—
14. **Analecta Bollandiana.** Recueil continuant et completant les Acta Sanctorum par les P. P. de Smedt, J. de Backer etc. 17 vols. 1882—99. (255 fr.) 160.—
15. **Analecta juris Pontificii.** Recueil de documents liturg. canon. et histor. puisés dans les archives du Vatican. 28 vols. in-fol. 1853—91. (560 fr.) 280.—
16. **Anz, W.,** Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. 1897. —.90
17. **Archiv für kathol. Kirchenrecht** mit bes. Rücksicht auf Deutschland, Oesterreich-Ungarn und die Schweiz. Begr. von Moy de Sons, fortges. von F. H. Vering. Bd. 1—77. Mit 2 Registerbdn. Gr.-8°. 1857—97. 450.—
18. — **für Litteratur- u. Kirchengeschichte d. Mittelalters.** Hrsg. v. H. Denifle u. F. Ehrle. Bd. 1—7 (sow. erschienen). 1885—93. (140.—) 100.—
19. **Arnobius Afr.,** Commentarii pii iuxta ac eruditi in omnes Psalmos per D. Erasmum proditi et emend. 1560. Ldr. 4.50
20. — Disputationum adversus gentes libri VII. Ed. IX. — Desiderii Heraldi ad Arnobii libros VII animadversiones et castigationes. 1605. Prgt. 6.—
21. — — C. rec. et integris omnium comment. 4°. 1651. Prgt. 2.—
22. — — Rec. ill. J. C. Orelli. 2 voll. et append. in 2. 1816—17. Pp. (18.—) 4.—
24. — — Ed. ill. A. Reifferscheid. 1875. Pp. (6.—) 4.—
25. — — Deutsch u. erläut. v. F. A. v. Besnard. 1842. (11.15) 2.—
26. — Konvolut mit 5 Abhandlungen über Arnobius. 4.—
27. **Arnold, G.,** Unparteyische Kirchen- u. Ketzerhistorie. 4°. 1729. Prgt. 6.—
28. — Vitae patrum oder d. Leben d. Altväter u. and. gottseel. Personen aufl. Neue erläut. u. verm. 2 Tle. 4°. 1700. Prgt. 5.—
29. **Aspelt.** Heidemann, J., Peter von Aspelt als Kirchenfürst u. Staatsmann. 1875. Hbfz. (6.—) 3.—
30. **Athanasius,** Opera selecta. Ed. Thilo. 1853. (20.—) 5.—
31. — Cureton, W., The festal letters of Athanasius. 1848. Pp. 4.5
Vorblatt voll hs. Hinweise v. Prof. J. Bernays.
32. — Eichhorn, A., Athanasii de vita ascetica testimonia collecta. 1886. 1.2
32a. — Piper, F., Ueber den Verfasser der dem Athanasius beigelegten Schrift d paschate nebst Annalen des Jahres 1861. 1862. 1.—
32b. — Stülcken, A., Beiträge zur Athanasius-Frage. 1899. —.7
33. **Athenagoras.** Schumann, J., D. Auferstehungslehre d. Athenag. 1890 1.4
34. **Augustinus, Aurel.,** Opera omnia op. et stud. monach. ord. S. Benedicti. 22 vol Gr. in-8°. (240 fr.) 150.—
35. — — Post Lovaniens. Theologor. recens. castig. denuo ad mss. cod. Gall Vatican., Belg. etc. Op. et stud. Monach. ord. S. Ben. e Congr. S. Mauri. E Migne. 16 voll. 4°. 1845. 115.—
36. — — Stud. monach. S. Mauri post ed. Paris etc. aucta. 11 vols. Fol. 18—62. (400.—) 120.—
37. — — Ed. Parisiana altera. 11 tom. 14 voll. 1836—38. 120.—
38. — De haeresibus ad quod vult decim. Ed. L. Danae. 1558. 3.5
39. — De civitate Dei. Comm. J. L. Vivis. 2 voll. 4°. 1661. Prgt. 3.5
40. — Konvolut enth. 20 Abhandlungen über Augustinus. 15.—

11. **Augustinus Aurel.** Brandt, A., Sancti Augustini Hipponensis episcopi de angelis doctrina. I. Quae est de existentia et natura angelorum. 1893. 1.—
12. — Illgen, C. F., Commentatio de confessione Augustana utriusque Protestantium ecclesiae consociandae adiustrice. 1830. —.70
13. — Scheel, O., Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmengeschichtlichen Stellung dargestellt und beurteilt. 1900. 1.50
14. **Aus d. Zeit d. Reformation.** Vorträge geh. im Auditorium d. ev. Gymnasiums A. B. in Kronstadt in d. J. 1897 u. 98, von A. Schiel, J. Gross, E. Sinda, A. Stamm u. A. 1898. 3.50
15. **Baeda,** Historia ecclesiastica gentis Anglorum. Ed. A. Holder. 1882. Hlbnd. (5.—) 3.—
16. **Bader.** Gelbert, J. P., J. Baders Leb. u. Schrift, N. Thomae u. s. Briefe. Ein Beitr. z. Reformgesch. d. Städte Landau, Bergzab. u. d. linksrhein. Pfalz. 3 Lfgn. 1868. (4.—) 2.—
17. **Bahrdt, W.,** Geschichte der Reformation d. Stadt Hannover. 1891. (3.40) 1.20
18. **Baronius, C.,** Annales ecclesiastici denuo ex usi et ad nostra usque tempora perducti ab Theiner. 27 voll. 4⁰. 1864—82. (600 fr.) 270.—
19. **Basilius Magnus.** Opera omnia, gr. et lat. ed., notis, var. lect. illustr. Garnier. Ed. Paris. Altera emendata et aucta. 6 voll. 1839. 65.—
20. — Kranich, A., Der hl. Basilius in seiner Stellung zum „Filoque". 1882. 1.50
21. — Loofs, F., Zur Chronologie d. Briefe d. Basilius v. Caesarea. 1898. —.90
22. **Bauer, B.,** Einfluss d. engl. Quäkerthums auf d. deutsche Cultur und auf d. engl.-russ. Project einer Weltkirche. 1878. (4.50) 2.—
23. **Baum, F.,** Kirchengeschichte. 2. A. Hrsg. v. C. Geyer. M. zahlr. Abb. u. Taf. 1889. Orig.-Lnbd. (15.—) 7.50
24. **Baumgarten, M.,** 12 kirchengeschichtliche Vorträge. 1869. Orgbd. (5.50) 3.—
25. — Biogr. Beitr. z. Kirchenfrage. Hrsg. v. H. H. Studt. 2 Bde. 1891. (10.—) 3.—
26. **Beard, Ch.,** Die Reformation d. 16. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis z. modernen Denken u. Wissen. Deutsch v. F. Halverscheid. 1884. Lnbd. (6.—) 4.—
27. **Beaussire, E.,** Quelques réflexions sur l'enseignement historique des religions à propos de deux ouvrages récents (1.) S.-A. 1887. —.60
28. **Beiträge** z. sächs. Kirchengeschichte. Hrsg. v. F. Dibelius u. G. Lechler. Heft 1—3. 1882—85. 3.—
29. **Bellesheim, A.,** Geschichte der kathol. Kirche in Schottland von der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart. 2 Bde. 1883. (20.—) 6.50
30. — Geschichte der kathol. Kirche in Irland von der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart. 3 Bde. 1891. Pp. (52.—) 20.—
31. **Bembus.** Sydow, F., Die Leonischen Briefe des Petrus Bembus. 1893. 1.—
32. **Bender, W.,** Reformation und Kirchentum. 1883. —.75
33. **Benedict XIII.** Das ruhm- und wunderwürdige Leben und Thaten d. Papst Benedicti XIII. M. Kupf. 1731. Hldr. 2.—
34. **Bernhard v. Clairvaux.** Hüffer, G., Die Wunder des hl. Bernhard und ihr Kritiker. I. II. S.-A. 1889. 1.—
35. — Neander, Der hl. Bernhard u. s. Zeitalter. Hrsg. v. S. M. Deutsch. 2 Tle. 1889. Eleg. Orig.-Lnbd. (4.80) 3.—
36. **Berufung,** Die, der Provinzial-Synoden. Gel. 1869. —.70
37. **Bestmann, H. J.,** Geschichte der christlichen Sitte. 2 Bde. 1880—85. (21.—) 3.—
38. **Beza, Th.,** Tractatus de repudiis et divortiis. Lugd. Bat. 1651. Angeb. Th. Beza. Vindiciae contra tyrannos, sive de principiis in populum populique in principem legitima potestate. 1660. Hldr. 5.—
39. — Histoire ecclésiastique des églises reformées au royaume de France, en laquelle est descrite au vray la renaissance et accroissement d'icelles depuis l'an 1521 jusques en l'anée 1563, leur reglement ou discipline, etc. 3 vols. 1580. Veau. 160.—
40. **Bezold, F. v.,** Gesch. d. deutsch. Reformation. 1890. Gbd. (25.50) 22.—
41. **Bibliothek der Kirchenväter.** Auswahl d. vorzügl. patrist. Werke in deutscher Uebersetzung. Hrsg. unter d. Oberleitung v. F. H. Reithmayr u. Thalhofer. 77 Bde. u. Gen.-Reg. 2 Bde. 1871—86. Gbd. (250.—) 125.—

72. **Bleck, J. E.,** Das dreyfache Interim so in Regensburg, Augsburg u. Leip
Vereinigung d. päbstl. u. evangel. Lehre z. Vorschein gekommen. M. Tit
1721.
73. **Biedermann.** Pfleiderer, O., Alois Emanuel Biedermann. S.-A.
74. **Biernatzki, K. L.,** Die gegenwärt. polit.-religiöse Bewegung in China.
Pp.
75. **Biographie, allgem. dtsche.** Hrsg. v. d. histor. Commission bei der Aka
Wissenschaften. 45 Bde. 1875—1900. Gbd. (655.—) 4
76. **Biographien, 44,** Gedenkreden u. Nekrologe hervorragender Theologen.
77. **Bischoff, V.,** Geschichte d. christl. Kirche in Bildern. 4. A. 1882. (4.—)
78. **Bischofswahlen.** 8 Abhandl. zur Geschichte der Bischofswahlen.
79. **Bochartus, S.,** Hierozoicon sive bipertitum opus de animalibus S. Scrip
Ed. D. Clodius. 2 voll. C. effigie. Fol. 1675. Prgt.
80. — Geographia sacra. M. 3 Karten. 4⁰. 1681. Prgt.
81. **Bodenstedt, F.,** Die Einführung des Christenthums in Armenien. 1850.
82. **Boehmer, J. H.,** Jus ecclesiasticum protestantium. 5 tomi. 4⁰. 1830—36. Gbd.
83. — Regesta Archiepiscoporum Maguntinensium. Geschichte d. Mainzer
bischöfe 742—1514. Hrsg. v. Will. 2 Bde. 1877—96.
84. — Regesta Episcoporum Constantiensium. Geschichte d. Bischöfe von Con
von Bubulcus bis Thomas Berlower 517—1406. Bearb. v. Ladewig, Mü
u. Cartellieri. 2 Bde. 1886—96.
85. — Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe von 742—1288. G
1877—1886. Hlnb. (56.60)
Bollandus siehe Acta sanctorum.
86. **Bonifatius,** Vitae ed. Ph. Jaffé. 1866. Hlnbd.
87. — 10 Abhandlungen über B.
88. — Fischer, O., Bonifatius der Apostel d. Deutschen. 1881. (6.—)
88.a — Nürnberger, A. J., De Sancti Bonifatii, Germanorum Apostoli, Vitis cod
Manuscriptorum ope denuo edendis. 1892.
89. **Bormann, A.,** Geschichte d. Klosters U. L. Frauen zu Magdeburg. Fortg
G. Hertel. 1885. Hbfz. (6.50)
90. **Bossuet, J. B.,** Defensio declarationis celeberrimae, quam de pote
ecclesiastica sanxit clerus gallicanus. 2 Bde. Gr.4⁰. 1730. Ldrb.
91. **Bostrenus.** Fock, O., De christologia Berylli Bostreni. 1843.
92. **Braasch, A. H.,** Ist ein Zusammenwirken der verschied. Richtungen inne
u. evang. protest. Kirche möglich. 1878.
93. **Braitmaier, H.,** Geschichte d. Kirche Christi. 1885. (4.80)
94. **Brandi, K.,** Die Reichenauer Urkundenfälschungen. Mit 17 lithogr. Tafeln
1890. (12.—)
95. **Braun, C.,** Geschichte der Herrenbildung d. Klerus in der Diöcese Würz
seit ihrer Gründung bis zur Gegenwart. 2 Bde. 1889—97. (13.—)
96. **Brentius, Jo.,** Joannes Brentius, quid de coena dominica docuerit, expo
1877.
97. **Bruno,** Erzbischof v. Köln, 6 Abhandl. über B.
98. **Buchanan, G.,** Psalmorum paraphrasis poetica, einsdem tragoedia Je
adjec. 16⁰ Parisiis 1576. Beigeb. G. Buchanan, Elegiae, sylvae, endecasylli
1579. Hldr.
99. — Psalmorum Davidis paraphrasis poetica Argumentis ac melodiis espl
atque illustr. opera N. Chitraei. 2 ptts. in 1 vol. 16⁰. 1646. Pbd.
Sehr interessanter alter Druck mit zahlreichen Musiknoten u. Titelbordüre. Tit
schrieben, einige Gebrauchsspuren.
100. **Bugenhagen.** Hering, H., Sechs Predigten Johannes Bugenhagens aufgefu
und mitgeteilt von Georg Buchwald. 1885.
101. **Bullinger, H.,** Reformationsgeschichte. Hrsg. v. J. J. Hottinger und
Vögeli. 3 Bde. 1838—40. (15.50)
102. **Bunsen, C. C. J., Analecta Ante-Nicaea. 3 vols. 1854. Sehr selten.**
103. **Burchard, Fr.,** De sacramento corporis et sanguinis domini nostri Jesu C
opposita sacramentatiorum strophis et corruptelis. (Genevae). 1587.
104. **Burkhardt, C. A. H.,** Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitati
1524—1545. 1879. (10.—)
105. **Caesarius v. Arelata.** Arnold, C. F., Caesarius von Arelata und die gall
Kirche seiner Zeit. 1894. (16.—)

106. **Calixtus, G.,** Annotationes et animadversiones in confessionem Thoruniensem. 4°. 1655. 2.—
107. — De quaestionibus, num mysterium sanct. trinitatis e solius Vet. Testam. libris possit demonstrari et num patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit. 4°. 1650. 3.—
108. — De pactis, quae Deus cum hominibus iniit. 4°. 1654. 3.50
109. — Orationes selectae. 4°. 1659. 3.—
110. — Lucubrationes ad Vet. Testamentum. 4°. 1665. 3.50
111. — Briefwechsel. Hrsg. v. E. L. Th. Henke. 1833. Pp. 2.—
112. **Calvinus, J.,** Edd. Baum, Cunitz, Reuss. 58 voll. 4°. 1869—1900. (714.—) 300.—
113. — Commentarii in omnes Novi Testimenti epistolas. Ed. Tholuck. Ed. II. 1834. 3 voll. in 2. Pp. 10.—
114. — Polenz, G. v., Geschichte des französischen Calvinismus in seiner Blüthe. 5 Bde. 1857—69. Lnbd. (57.—) 14.—
115. — Scheibe, M., Calvins Prädestinationslehre. Ein Beitrag zur Würdigung der Eigenarte seiner Theologie und Religiosität. 1897. 1.20
116. — Stähelin, E., Johannes Calvin. Leben und ausgew. Schriften. Tl. 2. M. Portr. 1863. 1.50
117. **Calvisius, S.,** Chronologia ex autoritat. potiss. Sacr., script. et hist. fide digniss. (morum). Kl. 4°. 1605. Hprgt. 2.—
118. — Opus chronologicum, ex authoritate potiss. Sacrae et historic. fide digniss. Ed. II. 1620. Hprgt. 6.—
119. **Camerarius, J.,** Prophetae Hieremiae lamenta. 1553. Hprgt. 3.—
120. — Historia Jesu Christi et apostolorum. 1566. Pp. 3.—
121. — Notatio figurarum sermonis in II. IV. evangeliorum. 1572. — Notatio fig. orationis et mutatae elocutionis in apostolicis scriptis. 4°. 1572. Prgt. 4.—
122. **Cassander.** Calkoen, J. M. A., Specimen historico-theologicum Georgii Cassandri vitae atque operum narrationem exhibens. 1859. 1.50
123. **Casteel, D. G.,** Controversiae ecclesiasticohistoricae. Edit. II. 4°. Colon. Agr. 1757. Pp. 2.50
124. **Centuria** prima ab anno 1589—1689. Auszug aus den Acten der ehem. Bergischen wie d. d. General-Synoden. Hrsg. v. G. Dellmann. 1890. Nicht im Handel. 2.—
125. **Chemnitz.** Queck, S., De Martino Chemnitio theologo Brunsvicensi. 1845. —.60
126. **Christologie und Leben Jesu.** 20 Werke von Baumgarten, Bröcker, Coquerel, Hess, Krane, Laino, Lange, Lichtenstein, Lindenmeyer, Neander, Palm, Pressel, Schenkel, Wizenmann, Wohlfahrt. 1775—1874. Gebd. 15.—
127. — Bade, J., Christologie des alten Testamentes. 3 Tle. in 2 Bdn. 1850—51. Pp. (12.—) 2.—
128. — Baldensperger, W., Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte d. messianischen Hoffnungen. 2. A. 1892. (4.—) 2.—
129. — Beyschlag, W., Die Christologie d. N. Test. 1866. Hbfz. Vergriffen. 2.—
130. — Braun, P., Zur Verständigung über Jesus. 1863. —.70
131. — Genoude, M. de, La vie de Jésus-Christ et des apôtres tirée des saints évangiles suivie de la morale chrétienne et de morceaux choisis sur la religion. M. viel. Abb. u. Initial. 2 vols. 1838. Hfz. 4.—
132. — Farrar, F. W., Das Leben Jesu. Deutsch v. J. Walther. Illustr. Ausg. 4°. 1893. Orig.-Hbfz. (16.—) 6.—
133. — Grassmann, R., Die Zeitfolge im Leben Jesu nach wissenschaftlichen Principien dargestellt. 1858. —.80
134. — Grau. R. F., Christen und Christologie. S.-A. 1888. —.70
135. — Hengstenberg, E. W., Christologie d. Alt. Test. 2. Ausgabe. 3 Tle. in 4 Bdn. 1854—57. Pp. (25.50) 6.—
136. — Hennemann, C., Die Heiligkeit Jesu als Beweis sein. Gottheit. 1898. 1.50
137. — Kirschkamp, D., Das menschliche Wissen Christi. 1873. —.90
138. — Laino, E. G., Das Leben Jesu auf Grundlage d. vornehmsten Gebots. 3 Tle. in 5 Bdn. 1873—76. Gbd. u. br. (10.—) 3.—
139. — — 3 Tle. in 5 Bdn. (Tl. I. 3 A. Tl. II. 2. Tl. III. 1. A.) 1876—81. (10.—) 4.—

140. **Christologie und Leben Jesu.** Liddon, P. H., Die Gottheit unseres Herr Jesu. 1883. Hlnbd. (6.—) 2.-
141. — Link, A., Christi Person und Werk im Hirten des Hermas. 1886. —.9
142. — Lommel, G., Jesus von Nazareth. 1869. —.7
143. — Lütgert, W., Der Mensch aus dem Himmel. Ein Beitrag zum Verständni der paulinischen Christologie. S.-A. s. a. —.8
143a. — Mandel, T. H., Die Vorgeschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu 1891. —.7
143b. — Mook, F., Das Leben Jesu. I. B. Die Dogmen d. Vorgeschichte. 1873. 1.2
144. — Neander, A., Das Leben Jesu Christi. 6. A. 1862. (8.60) 2.-
145. — Petersen, J. F., Bemerkungen über das Leben Jesu in seinen Verhältnisse zu dem menschlichen Leben überhaupt. 1838. —.7
145a. — Rutenberg, E., Jesus v. Nazareth. 1888. Lnbd. (4.—) 3.-
145b. — Schmidt, H., Zur Christologie. 1892. (4.—) 3.-
146. — Weiss, B., Das Leben Jesu. 2 Bde. 3. A. 1888. Gbd. (21.—) 17.5
146b. — Ziethe, W., Das Leben Jesu f. d. deutsche Volk. 1865. Lnbd. (7.20) 3.-
147. **Chronik,** allgem. kirchl. Begr. v. K. Matthes, fortges. v. M. H. Schulze u A. Werner. Jahrg. 1—14, 16—18, 22. M. 1 Port. 1855—1876. Pp. u. br.4. -
148. **Chrysostomus.** Ed. Paris. altera emend. et aucta. 13 voll. 4°. Paris 183 —39. 200.-
148a. — Ad populum Antiochenum, adversus Judaeos, de incomprehensibili dei natura de sanctis, deque diversis cujusmodi argumentis, homiliae LXXVII. Gr.-lat. c notis Fontonis Ducaei. Fol. 1609. 10.-
149. — Naegle, A., Die Eucharistielehre d. heil. J. Chrysostomus. 1900. (5.40) 3.-
150. **Cisterzienser.** 4 versch. Abhandl. üb. Cisterzienser. 1.-
151. **Clemens III.** Köhncke, O., Wibert von Ravenna. (Papst Clemens III.) Ein Beitrag zur Papstgeschichte. 1888. (3.60) 2.-
152. **(Clemens Alexandrinus.)** Konvolut von 15 Diss. üb. Clemens Alex. 9.-
153. — Reinkens, H. J., De Clemente Alexandrino. 1851. Pp. (5.—) 2.5
154. — Reuter, H., Clementis Alexandrini theologiae moralis capitum selectorum particulae. 1853. —.8
155. **Clemens Rom.,** Syriace. Ed. P. A. de Lagarde. 1861. (20.—) 12.-
157. — Epistolae ed. C. Tischendorf. Ed. II. 1873. 4°. Hlbnd. (9.—) 5.-
158. — Epitomae duae. Cur. A. R. M. Dressel. Acc. adnot. F. Wieseler. Ed. II 1873. (3.—) 2.-
159. — Corinth. èpist. C. Tiscnendorf rec. comm. Junii et Cotelerii ad J. C. M. Laurent. Jos. Clement. alter. epist. et fragm. 1870. (4.80) 2.-
160. — Hilgenfeld, A., De origine recognitionum et homiliarum Clementis. Diss. 184 —.70
161. — Lehmann, J., D. Clementin. Schriften m. bes. Rücks. a. ihr litterar. Verhältn. 1869. (8.—) 2.-
162. — Lipsius, R. A., De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio I. 1855. 1.5
163. **Concilium Constant.** 6 Abhandl. über das Konstanzer Konzil. 4.5
164. — **Pis.** Pisanisches Konzil. 4 Abhandlungen. 3.-
165. — **Trid.** 6 div. Abhandl. üb. d. Konzil. 4.2
166. — Druffel, A. v., Monumenta Tridentina. Beiträge zur Geschichte des Concils von Trient. 4 Hfte. 1884—1897. (16.—) 7.-
167. — **Vaticanum.** Friedrich, J., Geschichte des Vatikanischen Konzils 3 Bde. 1877—1887. Hlnbd. (62.50) 30.-
168. **Consistorial-Instruction** Sr. Kgl. Majestät zu Schweden in dero Herzogthum Vorpommern und Rügen vom Jahre 1681. Fol. 1775. 2.5
169. **Consistorial-Ordnung** eines Hoch-Edlen Raths der Heil. Reichs-Stadt Frankfurth am Mayn. 1739. Pp. 2.-
170. **Constantin.** Boissier, G., La conversion de Constantin. 1886. 2.-
171. **Cornelius, C. A.,** Geschichte d. Münsterischen Aufruhrs. Bd. II. 1860. (6.— 3.-
172. **Corpus Apologetarum christ. saeculi secundi.** Ed. J. C. T. de Otto. 9 vol (I—V: 3. A.) (72.40) 40.-

Justinus, Tatianus. Athenagoras, Theophilos, Hermias.

173. **Corpus ecclesiasticorum latinorum.** Ed. consilio Academiae Caesar. Vindobon. Recens. C. Halm, G. Hartel, A. Reifferscheid, C. Zangemeister, E. Pauly, M. Petschenig etc. Vol. I—XIX, XX 1, XXI—XXVII 1, 2, XXVIII 2—3, XXIX—XXXI, XXXII 1, 2, XXXIII, XXXIV 1, 2 u. XXXV 1, 2, XXXVII 6, XXXVIII, XXXIX, XXXX 1, 2, XXXXI 1. 1866—1900. (647.40) 480.—
Inhalt: Sulpicius Severus, Minucius Felix, Jul. Firmicus Maternus, Cyprianus, Arnobius, Orosius, Ennodius, Victor Vitensis, Salvianus, Eugippus, Sedulius, Claudianus, Mamertus, Augustinus, Cassianus, Luciferus Calarit. Poetae christ. min., Priscillianus Lactantius, Tertullianus, Juvencus, Faustus Reiensis, Hilarius, Optatius, Pontius, Meropius, Eucherius, Ambrosius, Josephus, Filastrius.

174. — **inscriptionum latinarum.** Consilio et auctor. reg. academ. litter. Boruss. Edd. Th. Mommsen, W. Henzen, C. Huelsen, F. Ritschl et al. Vol. I—X, XI 1, XII, XIII 1, XIV, XV 1, 2 et vol. IV suppl. pars 1 (omnia quae exstant.) Fol. 1863—99. (1760.—) 1380.—

175. — **juris canonici.** Ed. C. H. Freiesleben. 2 vols. 4°. 1773. Ldr. 6.—

176. — ed. Friedberg. 2. A. 2 Bde. Gr.-4°. 1879—81. Kart. (63.—) 50.—

177. — ins Deutsche übersetzt v. B. Schilling u. C. F. F. Sintenis. 2 Bde. 1834—37. Hldr. (24.—) 8.—

178. — **ecclesiastici catholicorum** novioris. Recens. C. Gaertner. Vol. I. 1797. Pp. 2.—

179. — **scriptorum historiae Byzant.** Gr. et lat. edd. Niebuhr, Bekker, Schopen. G. et L. Dindorf et alii. 50 voll. 1828—97. (483.—) 275.—

180. **Courson, Aur. de,** Cartulaire de l'Abbaye de Redon en Bretagne. Gr.-4°. 1863. part. (24 Frcs.) 8.—

181. **Crasset, J.,** Ausführl. Geschichte der in dem äussersten Welt-Theil gelegenen Japonesischen Kirch, worinnen die glückliche Vertilgung der Abgötterey, Einführung, Fortpflanzung etc. des heiligen römisch-catholischen Glaubens erzehlet wird. Fol. 1738. Prgt. 10.—

182. **Cremer, H.,** Reformation der Wissenschaft. 1883. —.75

183. **Critopolus.** Demetracopulus, A. C., De vita et scriptis Metrophanis Critopuli. 1870. M. 1 Portr. 1.—

184. **Crocius.** Claus, F. E., Johannes Crocius, ein bibliographischer Versuch. 1857. 1.20

185. **Cromwell.** Bowman, J. N., The Protestant Interest in Cromwells foreign relations. 1900. 1.20

186. **Cyprianus, Th. C.** Rec. G. Hartel. 3 voll. 1868—71. Pp. (15.—) 7.—

187. — et **A. Augustinus,** De unitate ecclesiae. Acc. G. Calixtus. Introductionis fragmentum. Ed. F. U. Calixtus. 1657. Prgt. 2.50

188. — *Konvolut enth. 6 Abhandl. zu Cyprian.* 4.50

189. **Cyrillus, Alex.** Graece et lat. cur. J. Aubertus. 6 partt. 7 voll. Fol. 1638. Ldr. 200.—

190. **Dallaeus, J.,** De cultibus religiosis Latinorum ll. IX. 4°. 1672. Prgt. 5.—
De baptismi caerimoniis, de confirmatione. De Eucharistiae ritibus.

191. — De scriptis, quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nomin. circumfer. 4°. 1666. Prgt. 3.50

192. — De usu Patrum ad ea definienda religionis capita. 1686. Hldr. 2.50

193. **Denifle, P. H.,** Die Universitäten d. Mittelalters bis 1400. Bd. I. (Soweit erschienen.) 1885. (24.—) 10.—

194. **Dieckhoff, A. W.** Die Waldenser im Mittelalter. 1851. Pp. (6.—) 2.—

195. **Diefenbach, J.,** Der Hexenwahn vor und nach der Glaubensspaltung in Deutschland. 1886. (6.—) 1.75

196. **Dio Chrysostomus.** Rec. L. Dindorf. 2 voll. 1857. Pp. 12.—

197. — Ed. J. J. Reiske. Vol I. Ed. II. 1798. Pp. 2.50

198. — *Konvolut enth. 8 Dissert. über Dio Chrys.* 5.—

199. **Dionysius Areopagita.** *Konvolut enth. 6 Dissert. über D.* 3.50

200. **Disputation.** Eine lustige (eines gefangnen, einfeltigen ond ongelehrten Bawren mit namen Bruder Nicolaus). In einem Synodo geschehen in Behmen a. 1471, mit d. Pfaffen d. Röm. seiten. Von d. Blut onseres Herrn Jhesu Christi. Verdeutscht durch M. Peonium. Ca. 1530. 15 Bll. 12.—
Ausserordentlich interessante Flugschrift, deren Titel ein merkwürdiger Holzschnitt ziert. Enthält: Vom Gewalt des Babsts. Vom Sacrament des Altars. Von der Mess.

201. **Dobel, Fr.,** Memmingen im Reformationszeitalter. 5 Thle. in 1 Bde. 1877 (8.75)
202. **Doggett, L. L.,** History of the young men's christian association. Vol. I. founding of the association. 1844—1855. 1896.
203. **Doellinger, J. v.,** Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. 2 Bde. (25.—)
204. — Kirche u. Kirchen, Papstthum u. Kirchenstaat. 2. A. 1861. (4.—)
205. — Ueber d. Wiedervereinigung d. christl. Kirchen. 1888. (2.—)
206. — Akadem. Vorträge. Bd. I. 2. A. 1890. (7.—)
207. — Briefe u. Erklärgn. ü. d. Vatican. Decrete. 1869—87. 1890. (2.25)
208. — u. F. H. Reusch, Geschichte d. Moralstreitigkeiten in der röm.-kathol. K seit dem XVI. Jahrhundert. M. Beiträgen z. Gesch. u. Characteristik Jesuitenordens. 2 Bde. 1888. (20.—)
209. — Hötze, P., Ist Döllinger Häretiker? 1870.
210. — Schäfer, F., Der frühere und der spätere Döllinger. 1900.
212. **Doering, H.,** Die deutschen Kanzelredner d. 18. u. 19. Jahrh. nach ihrem L u. Wirken. 1830. Pp.
213. **Dorner, J. A.,** Geschichte d. protestantischen Theologie besonders in Deu land. 1867. Hlnbd.
214. **Dräseke, J.,** Gesammelte patristische Untersuchungen. 1889. (5.—)
215. **Drouven, S.,** Die Reformation in der Kölnischen Kirchenprovinz zur Zei Erzbischofs Hermann V. 1876. Pp. (6.75)
216. **Drozdziewicz, D.,** De primatu pontificis Romani. 1844.
217. **Druffel, A. v.,** Kaiser Karl V. und die Römische Kurie 1544—46. (Abth. II—III. 1881. (5.90)
218. **Du Cange, C. Dufresne,** Glossarium ad scriptores mediae et infimae latin C. suppl. dig. Henschel. Ed. nov. cur. L. Favre. 10 voll. 4°. 188 Gebd.
218a. — Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Fol. 1891. (96.—)
219. **Dumont, K. Th.,** Geschichte der Pfarreien der Erzdiöcese Köln. VI. Dekanat 1887. (6.—)
220. — XXII. Dekanat Grevenbroich. 1883. (5.—)
221. **Duncker, H.,** Anhalts Bekenntnissstand während der Vereinigung der Fü tümer unter Joachim Ernst und Johann Georg. (1570—1606) 1892. (4.50)
222. **Duplessis Mornay.** Schäffer, A., Duplessis Mornay considéré co théologien et principalement comme apologiste. 1849.
223. **Duruy, V.,** Le développement de l'idée religieuse en Grèce. 1886.
224. **Ebhardt, Ch.,** Gesetze und Verordnungen für den Bezirk des Kgl. Kons zu Hannover in Kirchen- und Schulsachen 1845—1868. 2 Bde. 1858—69. (16.—)
225. **Eckermann, K.,** Lehrb. d. Religionsgeschichte u. Mythologie d. Völker d. thums. 2. A. 4 Bde. 1848—49. (20.25) Hbfz.
226. **Egidy.** Längin, G., M. von Egidys kirchliche Reformgedanken und theologischen Gegner. 1891.
227. **Ekkehardus, Uraugiensis,** Hierosolymita. Mit Erläutergn. hrsg. H. Ha meyer. 1877. (8.—)
228. **Elster, E. C. W.,** De medii aeve theologia exegetica. 1855.
229. *E, ναγγελιδος, Μαρy., Ιστορία της θεωρίας της γνωσεως. Αθηναις.* 1885. Pp.
230. **Endemann, W.,** Studien in der roman.-kanon. Wirtschafts- u. Rechtslehr gegen Ende d. 17. Jahrh. Bd. I. 1874. Pp.
231. **Endres, B. J.,** Das Bartusseminar in Trier. Eine historisch-rechtliche S 1890. (6.—)
232. **Engelhardt, J. G. V.,** Richard v. St. Victor u. Johannes Ruysbroek. Zu schichte d. mystischen Theologie. 1838. (5.25)
233. — Zur Erinnerung an Moritz von Engelhardt. 1881.
234. — Der Rathmannische Streit. (S.-A). 1854.
235. **Ephorus Cumaeus.** *Konvolut enth. 5 Dissert. über E.*
267. **Erbkam, H.,** Geschichte d. protestant. Sekten im Zeitalter der Reform 1848. Gbd. u. br. (7.60)
268. **Ernst d. Fromme.** Klaunig, K., u. H. J. Schneider, Ernst der Fro Herzog v. Gotha u. s. Leben in Wort und Bild. M. 32 Taf. 1856. (9.—)

ucherius. Pauly, F., Sancti Eucherii Lugdunensis episcopi libellus de formulis piritalis intellegentiae. Pr. 1884. —.90

usebius Pamph., Ecclesiast. historiae libri X. H. Valesius em. et ill. Fol. 672. Prgt. 7.50

— — Ed. H. Laemmer. 1862. Hlnbd. (15.50) 6.50

— Praeparatio evangelica. Annotat. ed., ind. adj. F. A. Heinichen. 2 voll. 842—43. Hlnbd. (12.—) 4.50

— — Rec. G. Dindorf. 2 voll. in 1. 1867. Pp. (6.50) 4.—

— *Konvolut enth. 8 Dissert. üb. Eusebius.* 4.50

— Schöne, A., Die Weltchronik d. Eusebius in ihrer Bearb. d. Hieronymus. 900. (8.—) 5.—

— Weiffenbach, W., Das Papias-Fragment bei Eusebius. 1874. (3.—) 2.—

usebius Polichronius, Psellus, In canticum canticorum expositiones graecae. Ed. J. Meursius. 4°. 1617. Hprgt. 6.—

aber, W., Die Reformationsthesen von Luther und Claus Harms im Hinblick uf brennende Zeitfragen, bes. d. Bibelrevisionsfrage. 1885. 1.60

aillon, M., Monuments inédits sur l'apostolat de St. Marie-Madeleine, St. Lazare, t. Maximin, Ste. Marthe et les autres apôtres de la provence. Ed. Migne. vols. 4°. 1859. (16 fr.) 5.—

élice, G. de, Histoire des Protestants de France. 2. éd. 1856. Ldr. (fr. 4.50) 2.—

euerbach, Fr., Die Kirche der Zukunft. 1847. —.70

inke, H., Ungedruckte Dominikanerbriefe d. 13. Jahrh. 1891. (5.—) 2.—

ita Fidel, Monumentos antiquos de la iglesia compostelare. 1882. 2.50

ita y Colombé Fidel, Actas inéditas de siete concilios espanoles celebrados esde el ano 1282 hasta el de 1314. 1882. Pp. 4. —

lacius Illyricus. Heimburg, E. A. H., De Matth. Flacio Illyrico professore lim Jenensi fortissimo atque acerrimo theologiae Lutheranae propugnatore. 839. 1.—

orcellini Aeg., Totius latinitatis lexicon lucubr. et novo ordine digestum, mpl. auct. et emend. cura et stud. Vinc. de Vit. 6 tomi. Fol. 1858—95. 200.—) 80.—

— — Pars altera s. onomasticon totius latinitatis, op. et stud. V. de Vit. istrib. 1—41. 4°. 1839—92. (123.—) 80.—

örstemann, C. E., Neues Urkundenbuch z. Gesch. d. evang. Kirchen-Reformation. d. I. 4°. 1842. Origb. (9.—) 3.—

orster. Germann, W., Johann Forster. M. Portr. u. 2 Taf. (9.—) 4.—

rancisceus v. Assisi, Speculum perfectiones seu legenda antiquiss. Ed. P. Sabatier. 898. (Frcs 12.—) 4.—

rank. Seeberg, R., Franz Hermann Reinhold v. Frank. Ein Gedenkblatt. 894. —.50

— **V.,** Russisches Christenthum. 1889. Hlnbd. (5.—) 2.—

rancke. Ranke, L., August Herman Francke. 1875. —.90

riedberg, E. v., Actenstücke d. altkathol. Bewegung betr. 1876. (10.—) 4.—

— Die Gränzen zw. Staat u. Kirche u. d. Garantieen gegen deren Verletzung. Tle. 1872. Hbfz. (15.—) 7.50

— Sammlg. der Aktenstücke zum ersten vaticanischen Concil mit einem Grund-isse der Geschichte desselben. 1872. Hlnbd. (17.50) 4.—

— Der Staat u. d. kathol. Kirche im Grossherzogthum Baden seit d. J. 1860. . amtl. Aktenstücken. 2. A. 1874. (4.—) 2.50

— Quinque compilationes antiquae nec non collectio canonum Lipsiensis etc. 882. Pp. (13.—) 7.—

— Die gelt. Verfassungsgesetze d. evangel.-deutschen Landeskirchen. Hrsg. u. sch. eingel. 1885. — Ergänzungsbd. 1—3 in 4 Thln. 1888—92. Hlbnd. u. rosch. (67.50) 30.—

— Die Universität Leipzig in Vergangenheit und Gegenwart. Mit Titelbild, ahlr. Abb. u. 2 Plänen. 1898. 3.50

— Der Staat und die Bischofswahlen in Deutschland im XIX. Jahrhundert. 874. Pp. (17.50) 3.50

302. **Friedrich d. Fromme,** Kurf. v. d. Pfalz, Briefe. M. verwandt. Schriftst. h v. A. Kluckhohn. 2 Bde. in 3. 1868—72. Bd. I Pp., Rest brosch. (25.20)
303. **Frommann, Th.,** Geschichte und Kritik d. Vatikanischen Concils v. 1869 u. 1873. (10.40)
304. **Frommel, M.,** Der Kampf der deutschen Freikirche in der Gegenwart und Bedeutung für die Zukunft. 1877.
305. **Fuhg, A.,** Verordnungen des Bischöfl.-Ermländischen Ordinariats v. 1811—1892. Pp. (4.75)
306. **Funk, F. X.,** D. apostol. Konstitutionen. 1891. (6.—)
307. **Gabler.** Hüsing, A., Fürstbischof Christoph Ferdinand von Gabler, ein ka Reformator d. 17. Jahrhunderts. 1887. Pp. (3.50)
308. **Galli, G.,** Die luther. u. calvin. Kirchentafeln gegen Laien im Reformat zeitalter. 1879. (7.—)
308a. **Galli, N.,** Summa u. Auszug der ersten und anderen Antwort Nicolai (auf der Professorn zu Wittemberg ausgangne Acta. 4°. 1566. 16 Bll.
Erhält Beiträge z. Augsburger Confession u. z. Abendmahlstreit.
309. **Gallia Christiana** in provincias ecclesiasticas distributa in qua series et his archipiscoporum, episcoporum et abbatum regionum, quas vetus Gallia plectebatur, ab orig. eccles. ad nostra tempora deducitur. Opera et studio chorum Congregationis S. Mauri, ordinis S. Benedicti. Ed. iterata. 16 vol folio. (1112 Frcs. 50 cts.)
Tadelloses Exemplar der Neuausgabe.
310. **Gams, P. B.,** Kirchengeschichte von Spanien. 3 Thle. in 5 Bdn. 1862— (43.80)
310a. — Series episcoporum ecclesiae cath. quotquot innotnerunt a b. Petro suppl. 2 voll. 1872—83. (34.30)
311. **Gandert, K. F.,** Das Buss- und Beichtwesen gegen die Mitte des XIII. J vornehmlich nach Raymundus de Pennaforte, Johannes de Deo und Hen Hostiensis. 1894.
312. **Geissel.** Pfülf, O., Cardinal von Geissel. Aus seinem handschriftl. Nac geschildert. 2 Bde. 1895. Hbfz. (23.—)
313. **Generalbericht** über die Verhältnisse und Zustände der evang.-reformirten K des Kantons Aargau in den Jahren 1883—88. 1888.
314. **Gerhard, J.,** Meditationes sacrae. — Exercitium pietatis quotidianum — dictiones matutinae et vespertinae. 12°. Mit 51 Holzschn. 1686. Ldrbd
Leider fehlen dem sonst wohlerhaltenen Exemplar der Haupttitel, 2 Blatt der Ded und 1 Textblatt. Das überaus seltene Werk ist der originellen Holzschn. wegen se sucht und stehen vollständige Exemplare im Preise von ca. 100 Mark.
315. — Loci theologici. Ed. alt. c. praef. est F. Frank. 9 voll. c. ind. 4.° (36.—)
316. — Radecke, W., D. Rechtfertigungsbegriff in Johann Gerhards Loci Theol 1900.
318. **Gerson.** Püngel, V., Johannis Gersonii tractatus de parvulis ad Christum hendis, praemissa Gersonii vita. Gel. 1853.
319. — Wolfsgruber, C., Giovanni Gersen u. s. Werk „De imitatione Chr M. 7 Taf. 1880. (6.—)
320 **Geschichte, Allgemeine,** in Einzeldarstellgn., unter Mitwirkung der namhaft Historiker. Hrsg. von W. Oncken. 44 Bde. u. Registerband. (Altertum: 9 u. Reg. Mittelalter: 16 Bde. u. Reg. Neuere Zeit: 13 Bde. u. Reg: Neueste 9 Bde. u. Reg. Hbfz. (778.65)
321. **Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit,** herausgegeben v. Pertz, Gri Ranke u. Wattenbach. Zweite Gesamtausg. 90 Bde. Kl. 8°. (228.15)
Die Bände werden auch einzeln abgegeben. Prospekte stehen zu Diensten.
323. **Gesenius.** Bratke, E., Justus Gesenius, sein Leben u. sein Einfluss a. d. noversche Landeskirche. 1883. (4.—)
325. **Gieseler, J. C. L.,** Lehrb. d. Kirchengeschichte. 6 Tle. in 8 Bdn. 1.— 1844—55. Hbfz. (76.50) Z. Theil vergriff. Alles in neuester Auflage.
Schönes Exemplar.
326. **Golowin, J. v.,** Memoiren e. russ. Priesters od. d. religiöse Russland. 1850. Gbd
327. **Gonzalez Telles, Em.,** Decretalium Gregorii IX ll. V. nunc secunda vice in l prodit. 4 vol. 1620. Schwsldr.
328. **Görres. J.,** Die Triarier H. Leo, Dr. P. Marheinecke, Dr. K. Bruno.

Goethe. Schmidt, P., Die Religiosität der „Frau Rath" (Goethe's Mutter) und das Verhältnis Goethe's zum Christenglauben. 1899. 1.—

Goetz, K., Geschichte der cyprianischen Litteratur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften. 1891. 1.20

Gregorius Nazianzenus. Lips. 1522. Im selben Bande: Laurentius Valla. In Novum Testamentum annotiones. 1526. Prgt. 3.50

— Orationes novem elegantissimae. — Gregorius Nyssenus, Liber de homine. Venitiis, Aldus, 1536. Prgt. 5.—

— Orationes tres. Lat. cum notis redd. G. Eugubinus. Antv. 1573. Pp. 2.50

— Ullmann, Gregorius v. Nazianz. 2. A. 1867. (6.—) 2.—

Gregor v. Nyssa. Diekamp, Fr., Die Gotteslehre des Heiligen Gregor von Nyssa. 1895. —.90

Gregorius Turon. Historiae ecclesiasticae Francorum libri X. éd. par J. Guadet et Tarama. 2 vols. 1836. rel. 5.—

— Histoire ecclésiastique de France. 2 Bde. 1836. Hbfz. (12.—) 2.50

Gregor I. (d. Gr.). 5 Abhandl. über G. 3.60

— **VII.** 15 Abhandl. über G. 10.—

— Greving, J., Pauls von Bernried vita Gregorii VII papae 1893. (4.20) 2.50

— **IX.,** Decretales tertio emendatae. Cum multiplicibus tabulis et repertoriis ad materias diligenter inveniendas aptissimis. 4°. 1510. Pp. 6.—

532 Blatt. Rot- u. Schwarzdruck. M. 3 Holzschnitten. Titel beschrieben von alter Hand.

— Decretalium ll. V acced. l. VI decretalium Bonifaci VIII cum Clementinis et extravagantibus resitutus. 2 ptts. in 1 vol. 4°. 1606. 5.—

Etwas wasserfleckig.

Guericke, H. E. F., De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica commentatio historica et theologia. I. De externa scholae historia. 1825. 1.50

— Handbuch d. Kirchengeschichte. 6. A. 3 Bde. 1846. Pp. (14.—) 2.—

— — 8. A. 3 Bde. 1849–50. Hfz. (16.20) 3.50

— — 9. A. 3 Bde. in 1. 1866—67. Hbfz. (20.—) 6.—

Guettée, Histoire de l'église de France. 4 tomes en 2 vols. 1847—49. Hlubd. 2.—

Hagenbach, K. R., Gesch. d. Reformat. i. Dtschl. u. d. Schweiz. 2 Tle. i. 1 Bde. 3. A. 1857. Pp. 2.50

— Die christliche Kirche d. 3 ersten Jahrhunderte. 2. A. 1857. Pp. (4.50) 2.—

— Die christliche Kirche vom 7.—12. Jahrhundert. 1860. Pp. (4.50) 2.—

Mit Bleistiftstrichen.

— Kirchengeschichte in Vorlesungen. Neue Gesammtausg. 7 Bde. (Bd. 3: 5. A., 1. 6. 7: 4. A., 2. 4. 5: 3. A.) 1870—87. Geb. u. br. (41.—) 32.—

— Lehrb. d. Dogmengesch. 5. A. 1867. Hlnbd. 3.—

— Der evangel. Protestantismus in seiner geschichtl. Entwickelung. 2. A. 2 Bde. u. 1. 1854. Pp. (9.—) 2.—

— Finsler, G., Zur Erinnerung an Karl Rudolf Hagenbach. 1874. —.70

Hahn, G. L., Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtl. Entwickel. 1864. Pp. (7.75) 2.—

— Geschichte d. Culturkampfes in Preussen. 1881. (4.50) 3.—

Hanne, J. W., Rationalismus und speculative Theologie in Braunschweig. 1838. 1.50

Hardeland, A., Geschichte d. speziellen Seelsorge in d. vorreformator. Kirche u. d. Kirche der Reformatoren. 1898. Gbd. (13.50) 11.—

Harnack, Adf., Lehrbuch d. Dogmengesch. 3 Bde. 3. A. 1894—97. gr. 8°. Gbd. (52.50) 42.50

— 3 Bde. (I II in 2., III in 3. A.) 1888—97. Eleg. Hbfz. (48.—) 30.—

— Das Christentum und die Geschichte. 2. A. 1896. —.70

— Über d. Ursprung d. Lectorats u. d. anderen niederen Weihen. 1896. —.70

— Dogmengeschichte. 3. A. 1898. Gbd. (7.—) 5.—

— Die Union und ihr neuester Vertreter. 1855. 1.—

— Lasson, H., Harnacks Dogmengeschichte. 1890. —.70

Hartmann, E. v., Die Krisis d. Christentums in d. modernen Theologie. 2. A. 1888. (3.—) 2.—

366. **Hase, C. A.,** Kirchengeschichte. Lehrbuch für akademische Vorlesungen. 1848. Pp. od. Hbfz.
367. — — 8. A. 1858. Gbd. (8.25)
368. — — 9. A. 1867.Hlnbd. (10.—)
369. — — 10. A. 1877. Hlnbd. (10.—)
370. — Herzog Albrecht von Preussen und sein Hofprediger. 1879. (8.—)
371. — Kirchengeschichte. I. Alte Kirchengesch. 1. 2. Abt. in 1 Bde. 1890. 13.50) 11.50. II. Mittlere Kirchengeschichte. 2. A. '1895. Gbd. 11.50. III. Neue Kirchengeschichte. 1. Abt. 2. A. 1896. Gbd. (8.50) 2. Abt. 1. T. Kirchengesch. d. 17. und 18. Jahrh. 2. A. 1897. (7.50) 2. Abt. 2. T. Protest.-evangel. u. röm.-kathol. Kirche seit 1814. 2. A. Gbd. (13.50)
372. **Hauck, A.,** Kirchengeschichte Deutschlands. 3 Bde. 1887—96. Pp.
373. — — Theil I. 1887. Hlnbd. (10.50)
374. **Haussleiter, J.,** Aus der Schule Melanchthons. Theologische Disputatio Promotionen in den Jahren 1546—1560. 1897.
375. **Heber, Ph.,** Die vorkarolingischen Glaubenshelden am Rhein und deren 1858. Gbd. (5.—)
376. **Heerspink, J. B. F.,** De Godgeleerdheid en hare beoefenaars aan de Hooge te Groningen, gedurende het tweehonderd-vijftigjarig bestaan der Aka 1864.
377. **Hefner-Alteneck, J. H. v.,** Trachten, Kunstwerke und Gerätschaften v. Mittelalter b. z. Ende d. 18. Jahrh. nach gleichzeit. Originalen. 10 Bde. Taf. in Farbendr. 1879—90. Gr. 4. In Mappen. (1200.—)
378. **Heiner, Fr.,** Die kirchlichen Erlasse, Verordnungen etc. der Erzdiöcese Fr 1898. (9.—)
379. **Heinrich V. v. Weilenau.** Rübsam, J., Heinrich V. von Weilenau, Fü von Fulda (1288—1313). 1881. (3.—)
380. **Heinrici, G.,** Zum genossenschaftlichen Charakter der paulinischen Chr gemeinden. S.-A. 1881.
381. **Hengstenberg, E. W.,** Geschichte d. Reiches Gottes. 2 Perioden, 186 (14.—)
382. **Henke, E. L. Th.,** Neuere Kirchengeschichte. Hrsg. von W. Gass. 1880. (22.50)
383. **Henne am Rhyn, O.,** Kulturgeschichte des deutschen Volkes. 2 Bde. Lex. 8°. 1892—93. Hbfz. (30.—)
384. **Heppe, H.,** Geschichte d. dtsch. Protestantismus i. d. J. 1555—81. Bd. IV. 1852—59.
385. **Herder, J. G. v.,** Sämmtl. Werke. Hrsg. v. Suphan. Bd. 1—13 u. 1 1877—96. Eleg. Hbfz. (207.—)
386. — Werner, A., Herder als Theologe. 1871. (7.—) Lnbd.
387. **Hergenröther, P.,** Lehrbuch d. kathol. Kirchenrechts. 1888 Hbfz. (7.50)
388. **Hering, H.,** Mitteilungen aus dem Protokoll d. Kirchen-Visitation im sächsi Kurkreise v. J. 1555. Progr. 1889.
389. **Herzog, J. J.,** Abriss d. gesammten Kirchengeschichte. 3 Bde. 1876— Hlnbd. (26.—)
390. — — 2. A. Bd. I. Abthg. I. 1890. 1890. (7.—)
391. **Hess.** Escher, H., Joh. Jak. Hess. Skizze seines Lebens und seiner Aus mit einem Auszuge aus seiner ungedruckten Auslegung der Apokalypse. 1837.
392. **Hettinger, F.,** Aus Welt u. Kirche. Bilder u. Skizzen. 2. A. 2 Bde. 188 Hbfz. (12.—)
393. **Heydinger, J.,** Archidiaconatus, tituli S. Agathes, in Longuiono archidi Trevirensis. 1884. (6.—)
394. **Hieronymus.** Post mon. ord. S. Ben. (rec. Martianaeus, Vallarsius et Maffae Migne. 9 tom. 5 voll. 1864/65. Gbd.
395. — Catalogus scriptorum ecclesiasticorum c. not. Erasmi, Mar. Victorii, H. Miraei et Fabricii. Rec. illustr. E. Sal. Cyprianus. 4°. 1722. Kart.
396. — *Hoberg, G.,* De sancti Hieronymi ratione interpretandi. 1886.

arius. Schellauf, T., Ratio afferendi locos litterarum divinarum, quae tractatibus super psalmos segni videtur S. Hilarius, episcopus Pictaviensis. 8. —.75

debrand, J., Veteris ecclesiae martyrum imprimis et SS. patrum ars bene iendi variis circa aegrotos sacris antiquitatibus, et morientium dictis factisque norabilibus. 1661. 3.—

genfeld, A., Die apostolischen Väter. 1853. Pp. (6.—) 2.—

schern, P. C., Etwas zu der Kirchenhistorie in Alt-Dresden. 1721. Pp. 2.—

polytus. Gr. et lat. C. notis et animadvers. var. ed. ill. J. A. Fabricius. . Spicileg. Patrum quorund. alior. et Cl. Salmasii comm. in Arnobium. ique Chalcidius in Timaeum Platonis. 2 voll. in 1. Fol. 1716—18. Hldr. band lädiert. 5.50

Gr.-lat. rec. et ill. L. Duncker et F. G. Schneidewein. 1859. Hlnbd. —) 6.—

Bunsen, Ch. C. J., Hippolytos u. seine Zeit. 2 Bde. M. Bildnis. 1852—53. (21.—) 12.—

Staehelin, H., Die gnostischen Quellen Hippolytus in seiner Hauptschrift en die Häretiker. 1890. 1.50

fmann, W., Leben u. Wirken. Dargest. v. C. Hoffmann. M. Portr. 1878. bd. (5.50) 2.—

fmann v. Fallersleben, Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf her's Zeit. 3. A. 1861. (8.—) 4.—

fmann, C. G., Ausführl. Reformations-Historie d. Stadt u. Universität Leipzig. 9. Prgt. 2.—

stein, H., Die Reformation im Spiegelbilde d. dramat. Liteuatur d. 16. Jahrh. 6. (5.—) 2.—

orius August. Kelle, J., Ueber Honorius Augustodunensis und das eluci-um sive dialogus de summa totius Christianae theologiae. 1901. —.70

orius III. Clausen, J., Papst Honorius III. Eine Monographie. 1895. -) 2.—

nsbroech, P. v., Das Papsttum in s. sozialkult. Wirksamkeit. Bd. I. In-ition, Aberglaube, Teufelsspuk u. Hexenwahn. 2. A. 1901. 12.—

Witzingerode-Bodenstein, Graf Hoensbroech, sein Prozess und die ntliche Meinung. 1899. —.70

rning, W., Kirchenhistor. Nachlese od. Nachträge zu d. „Beiträgen zur Kirchen-hichte d. Elsasses". 1891. (4.50) 2.—

sbach, Entscheidung des evangelischen Ober-Kirchenraths nebst den darauf üglichen Aktenstücken betreffend die Wahl des Predigers Lic. Hossbach zum rrer an St. Jakobi in Berlin. 1878. 1.25

fnagel. Stricher, W., Wilhelm Friedrich Hufnagel. Ein Lebensbild. 1873. 1.—

gonis a Scto. Victore epistola ad Joannem Archiepiscopum de Hispalensem fitendi officio. Ed. Schoepff. 1857. 1.20

sse, F., Die Einführg. d. Reformat. i. Magdeburg. 1883. (3.—) 2.—

s. Bonnechose, E. de, Lettres de Jean Hus, écrites durant son exil avec préface de Martin Luther. 1846. 2. —

sing, A., Der Kampf um die katholische Religion im Bisthum Münster nach treibung der Wiedertäufer. 1883. (4.—) 2.—

ten, Ulrich, Opera quae reperiri potuerunt omnia. Ed. Böcking. 5 voll. upplem. Epistolae obscurorum virorum. 2 voll. 1859—70. Hbfzbd. 65.—

De generibus ebriosorum et ebrietete vitanda. S. l. 1567. — De fide meretri- in suos amatores quaestio minus principalis . . . determinata a Jacobo rtlieb Landonensi. S. l. 1557. — De fide concubinarum in sacerdotes Joanne Hilt Rotvuilensi disputatore. — Conciliabulum theologistarum ersus Germaniae et bonarum litterarum studiosos — Hutterus captivus. b. 18.—

Am Anfang und am Schluss sehr viel weises Papier gebunden, auf dem zahlr. Gedichte on alter Hand) notirt sind.

Briefe v. Dunkelmännern. Uebers. v. W. Binder. 1876. Lwd. (4.—) 1.50

Strauss, D. F., Ulrich von Hutten. 2. A. 1871. Gbd. (6.—) 3.—

ssen, G., Zur christl. Altertumskunde in i. Verhältn. z. heidn. 1870. (4.—) 1.50

426. **Jaffé, Ph.,** Regesta pontificum romanor. a cond. eccles. ad a. 1198. Ed. 2. Loewenfeld, Kaltenbrunner, Ewald. 2 voll. 4°. 1874—88. (94.—)
427. **Jahresberichte der Geschichtswissenschaft.** Hrsg. v. Hermann, Jastrow u. Meyer. Jahrg. 1—17. (1878—94.) 1880—86. (415.—)
428. **Jansen, M.,** Die Herzogsgewalt der Erzbischöfe von Köln in Westfalen seit Jahre 1180 bis zum Ausgange des 14. Jahrhunderts. 1895. (4.60)
428a — **Joh.,** Geschichte d. dtschen. Volkes seit d. Ausgange d. M.-A. Bd. 1880—85. Hbfz. (31.20)
429. **Jesuitenorden** u. Jesuitenfrage. 10 Abhandl.
430. — Boucher, Ad., Histoire dramatique et pittoresque des Jésuites. 2 vol. grav. sur acier.
431. — Darstellung, Vorläufige, d. heut. Jesuitismus, d. Rosenkranzerey, selytenmacherey u. Relig.-vereinigung. 1786. Pp. Selten!
432. — Duhr, B., s. J., Jesuitenfabeln. Beitr. z. Culturgeschichte. 2. A. (7.20)
433. — Deliberatia gravis et maximi momenti. De campescendo perpetuo conatu Jesuitarum. 4°. s. l. 1610. 34 sign. Bll.
434. — Isla, J. Franc. de, Memorial de la Compania de Jesus (de España). 1882.
435. — Knauth, G., Judicium logicum de syllogismo apodictis Iodoci. 1652. (Je Polemik geg. Luther.)
436. — Litterae apostolicae, quibus institutio, confirmatio et varia privilegia tinentur societ. Jesu. 1615. Pgt.
437. — Pascal, L. de Montalte, Les provinciales ou lettres écrites à un provi de ses amis. Avec les notes de G. Wendrock. 4 vols. 12°. 1761. Hldr.
438. — — Litterae provinciales de morali et politica Jesuitarum disciplina. L a W. Wendrockio. 1658. Prgt.
439. — Dreydorff, J. G., Pascal, sein Leben u. s. Kämpfe. 1870. Pp. (8.40)
440. — Huber, J., Die kirchlich-politische Wirksamkeit d. Jesuiten-Ordens. 1873.
441. — Hundinger, G., Der Religionsunterricht an d. Jesuitengymnasien. 1900.
442. — Rathewitz, J. v., Enthüllungen a. d. Leben u. Treiben d. Jesuiten 1848. 2 Bde. 1853. Lnbd.
443. **Ignatius v. Antiochien.** Bunsen, C. C. J., Ignatius v. Antiochien u. s. 7 Sendschr. an Aug. Neander. 4.°. 1847. (5.40)
444. — Kylander, T. F., De epistola Jgnatii ad Romanos scripta. 1882.
445. — Stahl, A., Ignatianische Untersuchungen. Die Authentie der sieben Ignat briefe. 1899.
446. **Innocentius III.** 4 Abhandl. über J.
447. **Inscriptiones** Britanniae christianae. Ed. Al. Hübner. Adjectae sunt tab geographicae duo. Acced. supplementum inscriptionum christianarum Hispa Fol. 1876. (14.—)
448. **Johannes Cassianus.** Hoch, A., Lehre des Johannes Cassianus von Natur Gnade. Ein Beitr. z. Geschichte d. Gnadenstreits im 5. Jahrhundert. 1895.
449. **Johannes v. Salisbury.** Gennrich, P., Die Staats- u. Kirchenlehre Johan von Salisbury. 1894. (4.—)
450. **Joseph, D.,** Die Parochialkirche in Berlin 1694—1894. Bau- u. kunsthist. Stu M. 11 Hzschn. 1894. (2.50)
451. **Jouhanneaud, P.,** Dictionnaire d'anecdotes chrétiennes. Publ. p. Migne. (7 fr.)
452. **Irenaeus.** Klebba, E., Die Anthropologie des Hl. Irenaeus. 1894.
453. — Kunze, L., Die Gotteslehre des Irenaeus. 1891.
454. — Molwitz, G., De ἀνακεφαλαιώσεως in Irenaei theologia potestate. 1874. 8°.
455. — Werner, J., Der Paulinismus des Irenaeus. Eine Kirchen- und dogme schichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zur Paulinischen B sammlung und Theologie. 1889.
456. **Ittigius, L. Th.,** De bibliothecis et catenis patrum, variisque veterum scripto ecclesiasticor. collectionibus . . . tractatus. 1699 oder 1707. Prgt.
457. — Historia ecclesiastica primi et secundi seculi selecta capita. 4°. 1709— Prgt.
458. — Schediasma de autoribus qui de scriptoribus ecclesiasticis egerunt, ejus bi *theca, etc. ed.* C. Ludovici. 1771. Prgt.

459. **Julian.** Bruckner, A., Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre. — Harnack, A., Ueb. d. 3ten Johannesbrief. 1897. (7.—) 3.75

460. **Jüngst, J.,** Die evangelische Kirche und die Separatisten und Sektirer d. Gegenwart. 1881. —.90

461. **Justin.** Baldus, A., Das Verhältnis Justinus des Märtyrers zu unsern synoptischen Evangelien. 1895. —.75

462. — Bonifas, S. E., Évangiles employés par Justin-Martyr. 1849. 1.—

463. — Bosse, F., Der praeexistente Christus, d. Justinus Martyr. 1891. 1.20

464. **Iuvencus,** Evangel. historiae libri III. Saedulii, C., mirabil. divinor. lib. IV — Aratoris in acta apostol. lib. II Fortunati hymni duo Omnia p. F. Poelmannum rec. 1537. Hldr. 5.—

465. **Kahle, F. H.,** Geschichte d. Reiches Gottes im alten u. neuen Bunde. 1891. Hbfz. (5.30) 2.—

466. **Katzer, E.,** Das Evangelisch-lutherische Kirchenwesen der sächsischen Oberlausitz. 1896. (9.—) 5.—

467. **Kihn, H.,** Die ältesten christlichen Schulen überhaupt und die Schulen zu Antiochia, Edessa und Nisibis insbesondere. 1865. 1.—

468. — Bibliologie, Hermeneutik u. Exegetik d. Antiochenisch. Schule. II. Teil. 1866. 1.—

469. — Relative Betrachtung und historischer Einfluss der Antiochenischen Exegese. III. 1867. 1.20

470. **Kingsley, Ch.,** Briefe u. Gedenkblätter, herausg. von seiner Gattin. Dtsch. v. M. Sell. 8. A. M. Porträt. 1897. Lnbd. (9.—) 5.—

471. **Kirche u. Staat.** 10 div. Abhandlungen. 7.50

472. **Kirchenordnung:** Wie es mit Christl. Lere, reichung d. Sacramente, Ordination der Diener d. Euangelij etc. in den Kirchen u. Schulen zu Wittenberg gehalten wird. 1559. Pgt. 20.—

Schönes Exemplar der durch Hans Lufft Witteberg gedruckten Kirchenordnung. — Der vorzüglich erhaltene Pergamentband ist mit einer grossen Anzahl Emblemen und Porträts geschmückt. — Von diesem seltenen Werke ist noch ein zweites unvollständiges Exemplar (Seite 134—144 fehlen) vorhanden, worauf wir Bibliotheken und Sammler behufs ev. Completirung aufmerksam machen.

473. **Kirchenordnung der Stadt Ulm.** 1747. Pp. 2.50

474. — Die pommersche, u. Agenda. Hrsg. v. Otto. 1854. Lwbd. (8.—) Vergriffen! 3.—

475. — Die Bremische von 1534. Bearb. v. J. F. Iben. 1891. (3.—) 1.80

476. **Kirchenrecht.** *Katholisches und Evangelisches. 150 Abhandlungen.* 60.—

477. **Kirchenstaat.** 6 div. Abhandlungen ü. d. K. 3.50

477a. **Kirchliches Gesetz- und Verordnungsblatt.** Hrsg. vom Evgl. Oberkirchenrath. Jahrg. 1—22. 1876—1898. (66.—) Pp. 25.—

478. **Kirsch, J. P.,** Die päpstlichen Kollektorien in Deutschland während des 14. Jahrhunderts. 1894. Pp. (21.—) 12.—

479. **Klein, I.,** De Jansenismi origino, doctrina, historia. I. 1863. 2.—

480. **Klose, C. R. W.,** Die Reformation in Hamburg. 1850. 1.—

481. **Knox.** Brandes, F., John Knox, d. Reformator Schottlands. 1862. (6.—) 1.50

482. **Köhler, W.,** Die Katholischen Kirchen des Morgenlandes. 1896. (6.—) 3.—

483. **Kolde, Th.,** Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz. 1879. Pp. (10.—) 5.—

484. **Köstlin, J.,** Die schott. Kirche, ihr inneres Leben u. Verhältnis z. Staat. 1852. (6.—) 2.50

485. **Kötz, G.,** Die Danziger Konkordienformel über das Heilige Abendmahl, Notel genannt, und ihre Apologie. I. 1561—1567. 1901. —.90

486. **Kraus, F. X.,** Lehrb. d. Kirchengeschichte (kathol.) 4. A. 1896. Gbd. 10.—

487. — Die christl. Inschriften d. Rheinlde. bis zur Mitte d. 13. Jahrh. 2 Bde. 3 Abt. 1890—94. (80.—) 60.—

488. **Krebs, K.,** Haugold v. Einsiedel auf Gnandstein, d. 1. Lutheraner s. Geschlechts. 1895. (3.—) 1.50

489. **Kromrei, E.,** Glaubenslehre und Gebräuche der älteren abessinischen Kirche. 1895. 1.—

490. **Kruige, E. F.,** De miskenning van het historisch karakter des Christendoms. 1878. —.70

492. **Krummacher, F. A.,** und seine Freunde. Briefe und Lebensnachrichten mitg. v. A. W. Möller. M. Bildn. u. Facsimile. 2 Bde. in 1. 1846. Hbfz. (7.50)
493. **Kruske,** Johannes à Lasco und der Sacramentsstreit. 1895.
494. **Kugler, B.,** Geschichte d. Kreuzzüge. 2. A. Mit Karten u. Abbildgn. Orighbfz. (13.50)
495. **Kurtz, I. H.,** Handbuch d. allgemeinen Kirchengeschichte. Bd. I—II, 1. (so erschienen). Bd. I: 2. A. 1856—58. Pp. (17.40)
496. — Lehrb. d. Kirchengeschichte. 7. A. 2 Bde. 1874. Hldr. (13.50)
497. — — 8. A. 3 Bde. 1880—81. (15.50)
498. — — 4 Teile in 2 Bdn. 13. A. 1899. Gbd. (20.—)
499. **Lactantius.** Ed. J. L. Bünemann. 1739. Gbd.
500. — — 1786. Frzbd.
501. — De mortibus presecutorum c. not. St. Baluzii. Ed. II rec. B. Bau Prgt.
502. — *Konvolut enth. 6 Abhandl. über Lactantius.*
503. **Lang, H.,** Das Leben Jesu und die Kirche der Zukunft. (S.-A.) 1872.
504. — Die Religion im Zeitalter Darwin's.
505. **Lang, W.,** Baur und Strauss. (S.-A.) 1874.
506. — Der französische Protestantismus der Gegenwart. I. (S.-A.)
507. **Langhans, E. F.,** Pietismus u. Christenthum im Spiegel d. äusseren Mis Tl. I. 1864. (7.—) Hlnbd.
508. **Lasch, G.,** Die Theologie der Pariser Schule. Charakteristik und Kritik Symbolo-Fideismus. 1901.
509. **Lasinio, F.,** Martirio die Agnese vergine nella città di Romä. 1864.
510. **Lasson, A.,** Die Entstehungsgeschichte des christlichen Dogmas. 1886.
511. **Laurent, F.,** Le moyen âge et la réforme. 2. éd. 1866. Hlnbd. (8 Fr.)
512. **Lauter, Th.,** Die Entstehung der kirchlichen Simultanen. 1894. (2.40)
513. **Lavater.** Ritter, J., Johann Caspar Lavater als Menschen- und Vaterla freund. 1862.
514. **Leimbach, C. L.,** Patristische Studien. I. Caelius Sedulius und sein Car paschale. 1879.
515. **Leo I.** Kuhn, P., Die Christologie Leo's I. des Grossen in systematis Darstellung. 1895.
516. **Leo X.** Roscoe, W., Leben und Regierung des Papstes Leo X. Über Glaser. 3 Bde. 1806—8. Pp.
517. **Leo, H.,** Meine Jugendzeit. M. Portr. 1880. Hlnbd. (6.—)
518. **Leo Marsic.** et **Petrus Diaconus,** Chronica monasterii Casinensis. Ed. Wattenbach. M. 2 Taf. Pp.
Ausschnitt aus Monum. Germ. hist., Abt. I, vol. VII.
519. **Lepsius, C. P.,** Geschichte der Bischöfe d. Hochstifts Naumburg. Bd. I. M. 7 Tafeln. 1846. Hldr. (6.—)
520. **Linck v. Colditz.** Reindell, W., Doctor Wenzeslaus Linck von Colditz bis 1547. Tl. I: Bis z. reformat. Thätigkeit in Altenburg. M. Bildn. u. enth. die zugeh. Documente Linckiana 1485—1522. 1892. (4.50)
521. **Lindner, A.,** Die Aufhebung der Klöster zu Deutschtirol. 1782—1787. (5.20)
522. **Lippert, Jul.,** Die Religionen der europäischen Kulturvölker, der Litauer, Sla Germanen, Griechen u. Römer in ihrem geschichtlichen Ursprung. 1881. (8.—)
523. **Lipsius, R. A.,** Chronologie der röm. Bischöfe bis z. Mitte d. 4. Jahrh. (6.—)
524. — Die apogryphischen Apostelgeschichten u. Apostellegenden. E. Beitrag altchristl. Literaturgeschichte. 2 Bde. u. Ergänzungsheft. 1883—90. (50.—)
525. **Löhe, W.,** Meine Suspension im Jahre 1860. Acht Wochen aus dem Le eines landeskirchlichen Pfarrers. 1862.
526. **Löhr, B.,** Die Bedeutung der motiva credibilitatis für die fides theologica besonderer Berücksichtigung der Controverse zwischen Sugo und Suarez über Glaubensmotiv. Gel. 1891.
527. **Loofs, Fr.,** Leitfaden z. Studium d. Dogmengeschichte. 2. A. 1890. Hl (5.—)
528. **Looshorn, J.,** Geschichte des Bisthums Bamberg. 3 Bde. 1886—91. (39.—)
529. **Loserth, J.,** Studium zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrhundert. I. *zum Ausbruche des grossen Schisma 1878.* 1897. (3.—)

530. **Loserth, J.,** Die Salzburger Provinzialsynode von 1549. Zur Geschichte d. Protestantismus in d. österreich. Erbländern. 1898. (3.80) 2.60
531. **Loyson, H.,** Une apologie de l'inquisition (de R. P. Monsabré). 1882. 42 S. —.75
532. **Lücke, Fr.** Sander, F., Fr. Lücke. Ein Lebens- u. Zeitbild. 1891. (6.—) 2.50
533. **Ludwig, D. U.,** Quellenbuch z. Kirchengeschichte. Thl. I. 1891. (4.80) 3.—
534. **Luthardt, C. E., K. F. A. Kahnis** u. **B. Brückner,** Die Kirche nach ihrem Ursprung, ihrer Geschichte, ihrer Gegenwart. 2. A. 1866. Gbd. (2.50) 1.50
535. **Luther, Kath.** Meurer, M., Katharina Luther. 2. A. M. Portr. 1873. Origb. (3.—) 1.50
536. — **Martin,** Sämmtliche Werke. Kritische Gesammtausgabe. Hrsg. v. Knaacke, Kawerau u. Koffmane. Bd. 1—9. 12/14. 19. 4°. 1883—97. Hbfz. 2 Bde. brosch. (302.—) 150.—
537. — — Hrsg. v. J. G. Walch. 24 Bde. 4°. 1740—50. Gbd. 165.—
537a. — — 24 Bde. (Bd. 10 u. 21 fehlt.) 100.—
538. — — Hrsg. v. Irmischer, Enders u. A. Deutsch u. lat. 106 Bde. 1873. (188.—) 120.—
539. — Werke f. d. christl. Haus. Hrsg. v. Buchwald, Köstlin u. a. Volks-A. 8 Bde. u. Reg. Gbd. (22.—) 18.50
540. — Schriften. Auswahl. Hrsg. v. J. Delius. M. Portr. 1883. Lnbd. 1.50
541. — Collectio nova epistolarum M. Lutheri. C. supplemento epistolarum. 2 voll. cont. 520 epistolas. 4°. 1703—17. Pp. 6.—
542. — Epistolae. Stud. Strobelii conl. Ed. G. C. Ranner. 1814. Pp. (3.80) 1.50
543. — Ungedruckte Briefe. Lat. Hrsg. v. G. Schütze. 3 Bde. 1780. Pp. 3.—
544. — — Deutsch nach d. Sammlung v. G. Schütze. 1783. Hldr. 2.50
545. — Briefwechsel. Hrsg. v. Burkhardt. 1866. Lnbd. (9.—) 4.—
546. — Luther-Briefe in Ausw. u. Uebers. v. C. A. Hase. 1867. (5.—) 2.—
547. — Briefwechsel. Hrsg. v. E. L. Enders. Bd. I u. II. (bis 1520.) 1884—87. Lnbd. (9.—) 3.50
548. — Comment. in epist. ad Galatas. Cur. Irmischer. 3 vols. 1843—44. Pp. 3.—
549. — Dichtungen. Hrsg. v. K. Goedeke. M. Lebensbild L.'s v. J. Wagenmann. 1883. Pp. (3.50) 2.—
550. — Enchiridion u. d. Episteln u. Evangelien nebst d. Varianten d. von Lazarus Sengstock besorgt. Ausg. dies. Schriften. Hrsg. v. F. Bechtel. 1882. (13.—) 6.—
551. — Epistolarum farrago cum psalmorum aliquot interpret. 1525. — Erasmus, Lingua. (1525.) — Erasmus, Declamatio — Item Luciani sermo. (erster Druck.) Erasmus, Moriae encomium Illustr. G. Listrius. Pergt. 20.—
Oefters im Text hs. Bemerkgn. aus alter Zeit.
552. — Erklärungen d. heil. Schrift. 6 Thle. in 2 Bdn. 1848—51. Pp. (6.—) 2.50
553. — Evangelien-Predigten a. d. Haus- u. Kirchenpostille. Hrsg. v. G. Schlosser. 3. A. 1884. Lnbd. (2.—) 1.50
554. — Hauss-Postill über d. Sonntags- u. Text-Evangelien durchs gantze Jahr. M. Kpfr. Fol. 1679. 4.—
555. — Kleiner Katechismus. M. e. Vorwort v. G. C. A. Harless. M. 28 Stahlst. 2. A. 4°. 1850. Hldr. 2.50
556. — Kirchen-Postille. M. Vorrede v. J. F. Bahnmaier. 2 Bde. M. Portr. 4°. 1835—36. Hldr. (15.75) 5.—
557. — Geistl. Lieder m. Randzeichn. v. G. König. Hrsg. v. Ph. Wackernagel. 4°. 1848. Kart. (8.—) 2.—
558. — 70 Predigten auf alle Sonn- u. Festtage d. Kirchenjahres. Ausgew. von H. Planck. M. Portr. 1888. Hbfz. (3.—) 1.50
559. — Pädagogische Schriften u. Aeusserungen. Hrsg. v. H. Keferstein. 1888. (3.—) 1.50
560. — Tischreden. Hrsg. v. K. E. Förstemann u. H. E. Bindseil. Bd. 2—4. in 2 Bdn. 1842—46. Hlnbd. 3.—
561. — Trostschriften. Hrsg. v. J. Delius. 1884. Lnbd. (2.40) 1.50
562. — Wider Hans Worst und and. Stücke persönl.-polem. Inhalts. 1876. Lnbd. (7.—) 3.—
563. — *Sammlung von 60 Büchern, Broschüren, Dissertationen etc. über Luther von Baumgarten, Kolde, Köstlin Mathesius, Palmer, Rocholl, Rogge, Zezschwitz etc.* 30.—

564. **Luther, Martin.** Burk, K., Martin Luther. 3. A. 1883. Origl. (4.—) 2.—
565. — Baum, F., Das Leben Dr. Martin Luthers. M. Illustr. 1883. Lnbd. (2.50) 1.50
566. — Dieckhoff, A. W., Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. 1887. 199 S. 2.—
567. — Diestelmann, Th., Letzte Unterred. Luthers m. Melanchthon üb. d. Abendmahlsstreit u. geschichtl. Zeugn. 1874. (7.—) 3.—
568. — Evers, C., Dr. M. Luther in Wort u. Bild. M. 8 Stahlst. v. Prof. Schwerdgeburth. Fol. 1883. Eleg. Lnbd. (16.—) 6.—
569. — Fabricius, J. A., Centifolium Lutheranum. C. frontisp. 1728. Add.: Vindiciae D. Lutheri. S. l. 1756. Pp. 2.—
570. — Hase, C. A., Wormser Luther-Buch zum Feste d. Reformations-Denkmals 1867. Hbfz. (3.60) 2.—
571. — Hering, H., Die Mystik Luthers im Zusammenh. seiner Theologie. 1879 (6.—) 3.—
572. — Herrig, H., Luther. Ein kirchl. Festspiel. 13. A. 1889. (1.80) 2.—
573. — Jäkel, E. K., M. Luther. Geschichte seines Lebens u. s. Zeit. 8 Bde. in 1. Geb. (10.—) 3.—
574. — Kade, O., Eine feste burgk ist unser Got! D. neuaufgefund. Luth.-Codex v. J. 1530. E. handschr. Samml. geistl. Lieder u. Tonsätze. 1871. (5.40) 2.—
575. — Kolde, Th., Analecta lutherana. Briefe u. Aktenstücke zur Geschichte Luthers. 1883. Pp. (11.—) 5.—
576. — König, Th., Luther u. seine Zeit. 8 Tle. Volks-Ausg. 1861. (12.—) 3.—
577. — König, G., Luther, der dtsche. Reformator in bildl. Darstellgn. Orig.-Lnbd. (9.—) 3.—
578. — Köstlin, J., Luther's Leben. 2. A. (8.—) 3.—
579. — Mathesius, Historien Von des Ehr würdigen in Gott seligen thewren Manns Gottes Doctoris Martini Luthers anfang, Lehr, leben vnnd sterben. 4º. 1558. Gepr. Hbfzbd. 5.—
580. — Meurer, M., Luther's Leben a. d. Quellen bearb. 3 Bde. 1846—46. Gbd. 2.50
581. — — 2. A. 1852. Hldr. 3.—
582. — Plitt, G., u. C. F. Petersen, Dr. Martin Luthers Leben u. Wirken. Mit Portr. 1883. Hbfz. (5.50) 3.—
583. — (Rade) Martin, P., Luthers Leben, Thaten u. Meinungen. M. color. Abbildgn. 3 Bde. in 1. 1887. Orig.-Lnbd. (13.50) 6.—
584. — — 3 Bde. u. Einbanddecke. 1890. (12.—) 6.—
585. — Stang, Ch. F. G., Martin Luther. Leben u. Wirken. M. 7 Stahlst. 1835 od. 1838. Pp. (11.—) 2.50
586. — Teophilos, Luthers Philosophie. Tl. I. Die Logik. 1870. (3.—) 2.—
587. — Villers, K. v., Versuch über d. Geist u. Einfluss der Reformation Luthers. Gekrönte Preisschrift. 1818. Pp. 2.—
588. — Wagner, E., Luther als Pädagog. 1892. 1.50
589. — Walther, W., Luther im neuesten röm. Gericht. 2 Tle. 1884—86. (2.40) 1.50
590. — Zimmermann, K., Dr. M. Luthers Leben. 2. A. 1885. Hlnbd. (3.—) 1.50
591. — Zitzlaff, Luther auf d. Koburg. Ein Lebens- u. Charakterb. n. Luthers eignen Briefen gez. 1882. (2.40) 1.50
592. **Luxenil.** Seebass, O., Ueber Columba von Luxenils Klosterregel u. Bussbuch. 1883. 66 S. —.90
593. **Machatschek, E.,** Geschichte d. Bischöfe d. Hochstiftes Meissen in chronolog. Reihenfolge. 1884. Hfz. (10.—) 4.—
594. **Maclear, G. F.,** A history of christian missions during the middle ages. 1863. Cloth. 4.—
595. **Magus.** Trommberger, W., De Simone Mago. 1886. —.80
596. **Mallet, F.** Meurer, W. H., Z. Erinnerg. a. F. L. Mallet. E. biogr. Charakterist. 1866. Orgbd. 1.50
597. **Manchot, C. H.,** Die Heiligen. Ein Beitrag zum geschichtl. Verständn. d. Offenbar. Johannis u. d. altchristlichen Verfassungen. 1887. (5.—) 2.50
598. **Mandelkern, S.,** Thamar. Rom aus d. bibl. Alterthum. 2 Bde. 1885. (8.—) 2.—
599. **Manitius, A. B.,** Die Gestalt d. Dogmatik in d. luth. Kirche seit Morus. 1806. *Pp.* 1.50

600. **Mansi, Io. Dom.,** Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio cum supplementis et indicibus. Nouv. éd. 31 vols. et continuation et tables. 10 à 12 vols. in-folio. 1900—1902. Les vols. 1 à 12, 16, 31[a] et 31[b] ont été déjà publiés au prix de 62 frcs. chaque volume. 744.—
La continuation se fera au prix de souscription de 62 frcs. par volume.

601. **Marbach, W.,** Johann Marbach, Pfarrer zu St. Nikolai, Münsterprediger in Strassburg 1545—1581. Mit Portr. 1887. (3.—) 2.—
602. **Marca, P. de,** De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae Gallicanae. Gr.-4°. 6 Bde. 1788. Pp. 6.—
603. **Marheineke, P.,** Christl. Dogmengeschichte. Hrsg. v. S. Matthies u. W. Vatke. 1849. Hfz. (4.—) 2.—
604. **(Marsollier, J.,)** Histoire des inquisitions où l'on rapporte l'origine et le progrès de ces tribunaux, leurs variations et la forme de leur jurisdiction. 2 vols. Avec fig. Cologne, Pierre Marteau. 1759. Br. n. r. 8.—
605. **Märtyrer** u. Vorkämpfer, Protest. E. ev. Volksb. 1874. (4.—) 2.—
606. **Matthes, K.,** Allgem. kirchliche Chronik. Jahrg. 5—13. (1858—66.) 1859—67. In 3 Hlnbdn. (3.50) 3.—
607. **Matthis, G.,** Die Leiden der Evangelischen in d. Grafsch. Saarwerden (Elsass). Reformation u. Gegenref. 1557—1700. M. Krtn. 1888. Pp. 1.50
608. **Mayer, J. F.,** Der an Päbstische Oerther Reisende u. Daselbst wohn. Lutheraner. Zur Verwahrung niederd. Päbst. Verführungen. 16°. 1683. 2.—
609. **Medicus, E. F.,** Geschichte der evangelischen Kirche im Königreiche Bayern. 1863. Pp. (6.75) 1.50
610. **de Meaux,** Les luttes religieuses en France au 16. siècle. 1879. 2.—
611. **Mejer, O.,** Febronius. Weihbischof Johann Nicolaus v. Hontheim u. sein Widerruf. 1880. (8.—) 3.50
612. **Meissner, C. H. Gull.,** Quaestionum de potestate ecclesiastica specimen prius. 1840. 2.—
613. **Melanchthon, Ph.** Edd. G. C. Bretscheider et Bindseil. 28 vol. in 30 Bdn. 4°. 1834—60. Kart. (360.—) 120.—
614. — Epistolae selectiores aliquot. Ed. C. Peucer. 1565. Pgt. 3.—
615. — Epistolae scriptae annis 38 ad Joach., Camerarium. Ed. E. Voegelin. 1569. Pgt. 3.—
616. — — 1570. Schwnsldr. 3.—
617. — — 1647. Pgt. 3.50
618. — Loci praecipui theologici. Ad ed. Lips. a. 1559. 4°. 1856. Hlnbd. 1.50
619. — Camerarius, J., De Melanchthonis vita. — Ejsd. Narratio de Georgio, principe Anhaltino. 1696. 2.50
620. — Schmidt, C., Philipp Melanchthon. Leben u. ausgewählte Schriften. 1861. (6.75) 3.75
621. — Sammlg. v. 9 Schriften üb. Melanchton v. Meurer, Nippold, Pünjer u. a. 4.50
622. **Melito v. Sardes.** Thomas, C., Melito von Sardes. IV. Kapitel: D. Theologie Melitos. 1893. 1.—
623. **Merle d' Aubigné, J. H.,** Geschichte d. Reformation in Europa zu den Zeiten Calvins. 4 Bde. 1863—66. (18.—) 4.—
624. **Meurer, W. H.,** Zur Orientierung über den Bekenntnisstand d. niederhessischen Kirche. 1871. —.90
625. **Meuss, E.,** *Μακαριδιῶν* Jesu Christi usu ecclesiae publico receptorum historia. 1865. 1.20
626. **Meyer's** Konversations-Lexicon. 5. (neueste) A. 18 Bde. u. Suppl.-Bde. 1893 bis 1899. Hbfz. (200.—) 105.—
627. **Meyer, A.,** Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. 1898. 1.20
628. **Michaelis.** Smend, R., Johann David Michaelis. 1898. 1.—
629. **Michelet, L. C.,** Der historische Christus u. d. neue Christenthum. 1847. Hldr. (4.50) 1.50
630. **Michelet, M.,** Procès des Templiers. 2 vols. 4°. 1851. Kart. 10.—

631. **Migne, L.,** Atlas géographique et iconographique du cours complet d'Ecriture Sainte, gravé par 20 artistes distingués de Paris, sous la direction de Th. Blanchard et Barrière frères. Avec. 77 pl. 4°. 1862. (frcs. 6.—) 3.—
632. — Patrologiae graecae cursus completus, auctores ecclesiast. graec. inde a tempor. apostol. usque ad concil. Florent. complect. Series graeco-lat. Ed. J. P. Migne. 166 voll. 1857—86. 3000.—
633. — Patrologia latina cursus completus. 222 vol. 4°. Gbd. u. br. 1700.—
634. — Patrologia graeca in latina tantum edita. 81 tom. in 85 voll. 4°. 1856 bis 1865. Gbd. u. br. 520.—
635. — Cursus completus Scripturae sacrae, ex commentar. omn. perfectiss. ubique habitis, et a magna parte Episcoporum necnon Theologorum Europae cathol., univers. ad hoc interrogat., design., unice conflatus. Ed. J. P. Migne. 28 voll. et Atlas. 4°. 1861—66. 80.—
636. — Cursus Theologiae completus, ex tractatibus omn. perfectiss. ubique habitis, et a magna parte episcopor. necnon theolog. Europae catholicae, univers. ad hoc interrogatorum, designatis, unice conflatus. plur. annotat. presbyt. ad docendos Levitas pascendosve populos alte positis. 28 voll. 4°. 1860. Hldrbde. 120.—
637. — Demonstrations évangéliques. 18 vols. avec introduction et conclus. 4°. 1843 bis 1849. 65.—
638. — Histoire ecclésiast, depuis création jusq'en 1550, continuée dep. le liv. XIe p. M. l'abbé Vervorst. 27 vols. 4°. (160.—) 75.—
639. **Milton, J.,** De doctrina christiana libri II posthumi. Cur. C. R. Sumner. 1827. Pp. (7.60) 4.—
640. **Minucius Felix,** 6 Ausgaben von Halm, Lindner u. A. 3.60
641. **Mirus, A. E.,** Bibl. Antiquitäten-Lexicon. 1714. Pgt. 3.—
642. **Moldenhawer, J. H. D.,** Einleitg. in d. Altertümer d. Egyptier, Jüden, Griechen u. Römer. 1754. Gbd. 2.—
643. **Moll, W.,** u. **Juppze, P.,** Die vorreformatorische Kirchengeschichte d. Niederlande. 1895. (18.—) 13.—
644. **Monumenta Germaniae historica.** Ed. Pertz. Fol. u. 4°. netto 5200.—
Vollständig, soweit bis Ende 1898 erschienen.
645. **Monumenta sacra inedita.** Nova collectio nunc prim. eruit atque ed. Tischendorf. 6 voll. et appendix. 1855—71 (336.—) 190.—
646. **Moshemius, J. L.,** Dissert. ad histor. ecclesiast. 2 voll. 1733. Hpgt. 2.50
647. — Institutiones hist. christianae antiquioris. 1737. Hpgt. 2.—
648. — Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentiores. 4°. 1755. Ldr. 2.—
649. — De rebus Christianorum ante Constantinum magnum commentarii. 1753. Hldr. 2.50
650. **Müller, A.,** Geschichte d. Reformation in d. Mark Brandenburg. 1839. Hfz. 2.—
651. — **C. L.,** De resurrectione Jesu Christi, vita eam excipiente et ascensu in collum sententiae quae in ecclesia Christiana ad finem usque seculi sexti viguerunt. 1836. 2.—
652. — **D. K.,** Kirchengeschichte. Bd. I II: 1. 1892—1900. I. Gbd. 12.—
653. — **G.,** Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte d. sächsischen Landeskirche. Th. I. 1894. (4.—) 2.—
654. — **Heinr.** Krabbe, O., Heinrich Müller u. seine Zeit. 1866. (5.—) 2.—
655. — **J.,** Die evangel. Union, ihr Wesen u. göttl. Recht. 1854. Lnbd. 2.—
556. — **K.,** Die Anfänge des Minoritenordens und der Bussbrüderschaften. 1885. Pbd. (5.50) 2.—
657. — **K. P. W.,** Die Prinzipien des Protestantismus. 1883. 1.25
658. — **Th.,** u. Schuster, P., Kirchen-Ordnung für die evangel. Gemeinden der Prov. Westfalen und der Rheinprovinz. 1892. (10.50) 5.—
659. **Mueller, R.,** Quomodo Johannes Gerhardus et Matthias Flacius probaverint, Lutheranam ecclesiam esse vere catholicam. 1846. —.70
660. **Münscher, F. W.,** Ueber die Principien der Reformation. 1867. —.90
661. **Münzer.** Aurbach, C. G., De eloquentia inepta Thomae Munzeri. 4°. 1716. 2.50
662. **Musaeus.** Ranitsch, A. F., De Limone Musaeo Joannis Musaei X theologi *Jenensis* proavo. 1865. —.75
663. ***Nach vierzig Jahren.*** Religions-philosoph. Briefwechsel zweier Jugendfreunde *in spätester Lebenszeit.* 1895. (3.—) 2.—

664. **Naudaeus, G.,** Cardinalium Francisci a Balneo, Francisci Barberinii, Julii Mazarini ac Christinae-Alexandrae, reginae Suecorum epistolae. 1667. Ldr. 4.—
665. **Neander, A.,** Christl. Dogmengeschichte. Hrsg. v. J. Jacobi. 2 Tle. in 1 Bd. 1857. Gbb. u. br. (11.40) 3.—
666. — Geschichte d. Pflanzung u. Leitung d. christl. Kirche durch die Apostel. 2 Bde. Mit 1 Karte. 1832—33. Gbd. (6.25) 1.50
667. — — 3. A. 2 Bde. 1841. Hldr. 2.—
668. — — 4. A. 2 Bde. 1847. Lnbd. od. Hbfz. (10.—) 2.50
669. — — 5. A. 1862. (10.—) 3.—
670. — Allgem. Geschichte d. christl. Religion u. Kirche. 4. A. 9 Bde. in 4 Bdn. 1863 bis 65. Gbd. (50.—) 12.—
671. — Denkwürdigktn. d. Geschichte d. christl. Lebens. 4. A. 1865. (10.40) 3.—
672. **Nebe, A.,** Z. Geschichte der Predigt. Charakterbilder der Kanzelredner. 3 Bde. 1879. (12.—) 5.—
673. **Neubig.** Kellner, C., Zum Gedächtniss des Dekans Dr. Neubig in Würzburg. 1881. —.70
674. **Niedner, Chr. W.,** Geschichte der christlichen Kirche. 1846. Hbfz. (11.50) 2.—
675. — Lehrbuch d. christl. Kirchengeschichte. 1866. Pbd. (13.—) 2.—
676. **Niemeyer, A. H.,** Die Universität Halle nach ihrem Einfluss auf gelehrte und praktische Theologie in ihrem ersten Jahrhundert, seit der Kirchenverbesserung dem dritten. 1817. 1.40
677. **Nippold, Fr.,** Handbuch der neuesten Kirchengeschichte seit der Restauration v. 1814. 1867. Pp. (7.75) 1.50
678. — — 3 A. Bd. I. Einl. in d. Kirchengesch. 1880. Hlnbd. (11,60) 4.—
679. — Die altkatholische Kirche des Erzbisthums Utrecht. 1872. Pp. (3.—) 1.50
680. — Ursprung, Umfang, Hemmnisse und Aussichten der altkatholischen Bewegung. 1873. —.70
681. — Die römisch-katholische Kirche im Königreich der Niederlande. 1877. Pbd. (12.—) 6.—
682. — Geschichte des Katholizismus seit der Restauration d. Papstthums. 1883. Pbd. (16.—) 4.—
683. — — 3. A. 1889. Hbfz. (16.60) 10.—
684. — Infallibilismus und Geschichtsforschung. 1889. —.60
685. **Nitzsch, F.,** Die romantische Schule und ihre Einwirkung auf die Wissenschaften, namentlich die Theologie. 1894. —.70
686. — **K. J.,** Zwei Vorträge: 1. Ueber Philipp Melanchthon. 2. Ueber die Religion als bewegende und ordnende Macht der Weltgeschichte. 1855. —.75
687. — Ueber Lavater und über Gellert. 1857. 1.—
688. **Nonnius Panopolitanus,** Metaphrasis eo. sec. Joannem. Opera F. S. Veter (griech. u. lat.) 1629. Hldr. 2.50
689. **Nösgen, C. F.,** Geschichte d. apostol. Verkündigung. 1893. (12.—) 4.—
690. **Noth-** u. Hülfs-Büchlein, od. lehrreiche Freuden- u. Trauer-Geschichte d. Einwohner zu Mildheim. 2 Tle. in 1 Bde. 1801. Hldr. 2.50
691. **Ohnefalsch-Richter, M.,** Kypros. Die Bibel und Homer. Beiträge z. Cultur-, Kunst- u. Religionsgeschichte d. Orients im Alterthume. Mit zahlr. Textabb. u. e. Atlas von 219 Taf. 2 Bde. Fol. 1893. Kart. (180.—) 100.—
692. **Oekolampadius.** Usteri, J. M., Oekolampads Stellung zur Kindertaufe. 1883. 1.20
693. **Oldendorp, C. G. A.,** Geschichte d. Mission d. evang. Brüder auf d. caraib. Inseln. Hrsg. v. J. J. Bossart. 2 Bde. in 1. Mit 7 Taf. 1777. Pp. 2.—
694. **Origines,** Contra Celsum. Graece et lat. Ed. D. Hoeschel. 4°. 1605. Prgt. 4.—
695. — De principiis. Ed. Redepennig. 1836. Pp. 3.—
696. — Hexapla, adhib. vers. syro-hexapla, emend. et multis partes aux. Field. 2 voll. 4°. 1875. Gbd. (105.—) 80.—
697. — *3 verschiedene Ausgaben a. d. J. 1685—1706.* 3.—
698. — *Konvolut enth. 5 Dissertationen über Origines.* 3.—
699. **Osiander.** Grau, R. R., De Andreae Osiandri doctrina commentatio, cu dogmatum, quae Osiander, tractavit, auctoris propria expositio est annexa. 1860. 1.20

700. **Orosius.** Ad fidem rec. S. Haverkampi. Ed. II. 2 voll. 1877. Lnbd. 10.-
6.
701. — De justitia coelesti II. X. — De gloria II. V. — De nobilitate civili christia
1573—76. Hprgt. 3.
702. **Otfried v. Weissenburg,** Krist, nach den drei gleichzeitigen Handschrift
Hrsg. v. E. G. Graff. M. 1 Facs. 4⁰. 1831. Pp. (16.—) 7.
703. — Evangelienbuch. Text u. Einl. v. J. Kelle. Bd. I. M. Schriftpr. 18
Hldr. (14.—) 10.
704. — — M. Einltg., erklär. Anmerkungen u. Glossar. Hrsg. P. Piper. 2 T
1878—84. Gbd. (34.—) 10.
705. **Otto L. v. Bamberg,** 7 Abhandl. über O. 4.
706. **Paasch, C.,** Eine jüdisch-deutsche Gesandtschaft u. ihre Helfer. Geheim
Judenthum, Nebenregierungen u. jüd. Weltherrschaft. 4 Tle. in 2 Bdn. 18
Sehr selten. 25.
707. **Palra, H.,** Allocution fraternelle adressée aux membres de la communa
évangélique reformée de Bergame. 1876. 1.
708. **Päpste u. Papsttum.** 50 Abhandlungen über Papstwalten, priesterliche Poli
Geschichte von Päpsten etc. 28.
709. **Pascal, J. B. E.,** Origines et raison de la liturgie catholique en forme
dictionnaire, suivies de la liturgie Arménienne. Publ. p. Migne. 4⁰. 18
(8 frcs) 3.
710. **Paul.** Reichlin-Meldegg, K. A. v., H. E. Gottlob Paulus u. s. Zeit. 2 B
1853. (9.60) 3.
711. **Pelp, A.,** Die Wissenschaft und das geschichtliche Christenthum. 1853. —
712. **Peripatetiker, die,** des 18. Jahrhunderts oder Wanderungen zweyer Aufklae
Athen bei Aristoteles Erben im letzten Jahr d. 642. Olympia de Cart. 4.
Seltene satyrische Schrift gegen die Auswüchse des orthodoxen Glaubens.
713. **Petavius, D. Aurel.,** Dissert. eccl. De Episcoporum dignitate. 1641. Pgt. 1
714. **Peucer, C.,** Historia carcerum et liberationis diuinae, opera et studio Ch. Pe
1605. Ldr. 2
715. — De praecipuis divinationum generibus in quo a prophetis authoritate div
traditis et a physicis coniecturis discernuntur artes et imposturae diaboli
1607. Prgt. 4.
716. — Heimburg, E. A. H., De Caspare Peucero evangelicae doctrinae inge
ac constanti defensore eiusque gravissimis in emendationem sacrorum meri
1841. —
717. **Pfenninger.** Zimmermann, G. R., Johann Konrad Pfenninger. Ein chri
licher Apologet. 1880. —
718. **Pfleiderer, O.,** Der Paulinismus. E. Beitrag z. Gesch. d. urchristl. Theolo
2. A. 1890. (10.—) 6.
719. — Die Entwickl. d. protestant. Theologie in Deutschland seit Kant und
Grossbritannien seit 1825. 1891. (10.—) 6.
720. — Das Urchristentum, s. Schrift u. Lehren. 1887. Gbd. (16.50) 14.
721. **Pflugk-Hartung, J. v.,** Specimina selecta chartarum Pontificum Romanoru
3 voll. 1885—87. (150.—) 100.
722. **Philippi, F.,** Zur Verfassungsgeschichte der Westfälischen Bischofsstädte. 18
(3.—) 2.
723. **Pierer's** Konversations-Lexikon. 7. (neueste) A. 12 Bde. Hrsg. v. J. Kürschn
Mit über 4500 farb. u. schwarzen Abbildgn., Karten, Plänen etc. Mit Univers
Sprachen-Lexikon. 1893. Eleg. gebdn. (102.—) 37.
724. **Piper, F.,** Die Zeugen d. Wahrheit. Lebensbilder z. evangel. Kalender auf a
Tage d. Jahres. Bd. 2—4. Von d. Mitte d. 4. bis Mitte d. 19. Jahrh. 18
(21.60) 5.
725. **Piscator, Ch. L.,** Lebensbilder. 3. A. 2 Bde. 1875. (5.50) 2.
726. **Pius VI.** Schlitter, H., Die Reise des Papstes Pius VI. nach Wien und s
Aufenthalt daselbst. 1892. (4.60) 2.
727. **Pius IX.** 3 Schriften v. Bonghi, Hasemann, Lutterbeck u. Rütj
(23.10) 7.
728. **Platina, B.,** Delle vite de'Pontefici da Christo Redentor sino à Sisto IV. 16
Prgt. 3.
729. **Plitt, G.,** Die Apologie d. Augustana geschichtl. erklärt. 1873. Pp. (4.50) 1.

730. **Plitt, H.,** Die Brudergemeine u. d. luther. Kirche in Livland. Schutzschrift für das Diasporawerk. 1861. (4.—) 2.—
731. **Poppo.** Lesser, Fr., Erzbischof Poppo von Trier (1016—1047) Zur Geschichte des deutschen Episkopats. 1888. (2.40) 1.50
732. **Potthast, A.,** Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europ. Mittelalters. 2. A. 2 Bde. 1895—96. Hbfz. (53.—) 40.—
733. **Predigerseminar,** das, in Wittenberg. 1862. —.75
734. **Pressel, P.,** Die geistliche Dichtung von Luther bis Klopstock. 1864. (7.50) 2.50
735. **Prideaux, H.,** Alt u. Neues Testam. in eine Connexion mit d. Jüden u. benachb. Völcker Historie vom Verfall d. Reiche Israell u. Juda bis auf Christi Himmelfahrt. II. edit. nach d. 8. engl. übers. v. A. Tittel. M. d. ältest. Gesch. d. Welt v. Valent. E. Löscher. Tl. I. II in 1 Bde. M. Kupf. 1726. Pgt. 4.—
736. **Priscillian.** Dierich, J., Die Quellen zur Geschichte Priscillians. 1897. —.90
737. **Probst, F.,** Verwaltung der Eucharistie als Opfer. 2. A. 1857. Pp. (4.50) 1.50
738. — Katechese und Predigt vom Anfang des vierten bis Ende des sechsten Jahrhunderts. 1884. Pp. (3.50) 1.50
739. **Prosper Aquitanus,** Opera omnia. Acc. Vatii et Marsellini chronica. (Didot.) 1846. 6.—
Aus Migne's Patrologia.
740. **Prutz, H.,** Kulturgeschichte der Kreuzzüge. 1883. (14.—) 7.—
741. **Psalmodia Sacra,** oder andächtige und schöne Gesänge (so wohl des Sel. Lutheri, als anderer Männer). Auf Verordnung in dem Fürstenthum Gotha u. Altenburg auf Nachfolgende Art zu singen u. zu spielen. Nebst einer Vorrede (von A. Chr. Ludwig Consistorial-Rath) und Nachricht (von Chr. Fr. Witt, Capell-Meister zum Friedenstein). 1715. — Anhang an d. Gothaische Contional, darinnen die in dem andern Theile des Goth. Gesang-Buchs manglenden Melodien. 1726. Hprgt. 15.—
Interessantes Werk, das viele nicht mehr gebräuchliche Kirchenlieder enthält. Selten. Auf dem Vorsatzpapier Ergänzungen von alter Hand.
742. **Pückert, W.,** Die kurfürstliche Neutralität während des Basler Concils. 1858. Pp. (6.75) 2.—
743. **Pünjer, G. Ch. B.,** Geschichte d. christlichen Religionsphilosophie. 2 Bde. 1880—83. (20.—) 8.—
744. **Pyl, T.,** Geschichte d. Cistercienserklosters Eldena im Zusammenhang mit d. Stadt u. Universität Greifswald. 2 Bde. M. Abb. 1881—82. (12.—) 6.—
745. **Rabinowitsch, G.,** Neue Documente der südrussischen Christentumsbewegung. 1887. —.80
746. **Rabus, A.,** Historien der Martyrer. Theil II. M. viel. Holzschn. Fol. 1572. Alter gepresster Pergamentband, datiert 1572, mit Schliessen. 15.—
747. **Radbertus.** Ernst, G., Die Lehre des Hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie. 1896. 1. 20
749. **Radowitz, J. v.,** Gesammelte Schriften. Bd. I. Jconographie d. Heiligen. Devisen-Autographen-Sammlungen. 1852. Hlnbd. (4.70) 2.—
750. **Raffinerien f.** raffinirende Theologen. 2 Bde. 1785—86. Hbfz. 4.—
751. **Rambach, F. E.,** Schicksal d. Protestanten in Frankreich. 2. A. 2 Bde. 1759. Gbd. 2.—
752. **Ranke, L. v.,** Weltgeschichte. 1.—3. A. 9 Bde. 1881—88. Hbfz. (184.50) 125.—
753. — — Textausgabe. 4 Bde. 1895. Hbfz. (50.—) 35.—
754. — Die röm. Päpste v. den letzten 4 Jahrhunderten. 3 Bde. in 1. 10. A. 1900. Hbfz. (21.—) 18.—
755. **Reaktion,** Die, in der evangelischen Kirche unserer Zeit. 1881. —.60
756. **Realencyklopädie** f. protest. Theologie u. Kirche. 2. A. Hrsg. v. Herzog. 18 Bde. 1877—88. Orig.-Hbfz. (216.—) 60.—
756a. — — Bd. 1—7, 16. Gbd. 10.—
756b. — — 3. A. bearb. v. Hauck. Bd. 1—9 (sow. ersch.). 1899—1902. Hbfz. 108.—
757. **Recueil des historiens des croisades.** Lois Tom. 1, 2. Historiens occidentaux Tom. 1 à 5 en 9 pties. Historiens orientaux Tom. 1 à 3 en 4 pties. Historiens arméniens Tom. 1. Historiens grecs. Tom. 1, 2 ensemble 13 vols. en 18 pties. 1834—95. 450.—

758. **Recueil des historiens des Gaules et de la France.** 23 vols. in-folio. 1867—
(1550 frcs.) 520.
Tadelloses Exemplar dieses wichtigsten Quellenwerkes für die Geschichte Frankreic
759. **Regesta Pontificum** Romanorum v. 1198—1304 ed. H. Potthast. Gr.-8°. 2 Bd
1874. 10.
760. **The Register of baptisms,** marriages and burials in St. Michaels Paris
Cambridge 1538—1837. Ed. by J. Venn. 1891. (5.—) 3.
761. **Reichel, S. B.,** Geschichte d. freyen adelichen Magdalenen-Stifts in Altenbu
M. Kpfr. 1791. Ldr. 3.
762. **Reinkens.** Rotert, F., Bischof Reinkens u. seine Helfer. 1888. (3.—) 2.
763. **Renan, E.,** Die Apostel. 1866. (3.—) 1.
763a. — Geschichte d. Volkes Israel. Deutsche autor. Ausg. 5 Bde. (30.—) 20.
764. **Renata,** Herzogin von Ferrara. Ein Lebensbild a. d. Zeitalter d. Reformati
Mit Vorwort v. W. v. Giesebrecht. 1869. Hldr. (2.40) 1.
765. **Reuchlin.** Geiger, L., Johann Reuchlin, s. Leben u. s. Werke. 1871. Hlnb
(8.40) 5.
766. **Reusch, F. H.,** Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirch
u. Literaturgeschichte. 2 Thle. in 3 Bdn. 1883—85. Pp. (43.—) 27.
767. **Reuss, E.,** Die Geschichte d. heil. Schriften neuen Testaments. 2. A. 18
Hlnbd. (9.—) 1.
768. — — 4. A. 1864. Pp. (9.—) 4.
769. — — 5. A. 1874—75. Hldr. (10.—) 5.
770. — — 6. A. 1887. Gbd. (13.50) 9.
771. — Gesch. d. hl. Schriften alten Testaments. 2. A. 1890. Eleg. Hbfz. (15.—) 7.
772. **Revue de l'histoire des religions,** publ. sous la direction de Vernes et Révi
vols 1—40. (Années 1—20.) 1880—1900. (525 frcs.) 320.
773. **Rhegius, N.** Seitz, O., Die theologische Entwickelung des Urbanus Rheg
speziell s. Verhältnis zu Luther u. zu Zwingli, in d. Jahren 1521—23. 1898. 2
774. **Richter, F.,** Der Unionsverein, ein Zeuge unserer kirchlichen Vergangenh
eine Mahnung an die Aufgaben unserer Zukunft. 1889. —
775. **Riehm, E. C. A.,** Handwörterbuch d. bibl. Altertums. 2 Bde. M. zah
Abb. u. Taf. 1884. Hbfz. (37.—) 8.
776. — — 2. A. v. Baethgen. 1893—94. 2 Bde. Hfz. (30.—) 25.
778. **Ritschl, A.,** Prolegomena zu einer Geschichte des Pietismus. S.-A. 1877. 1.
779. — Die christliche Lehre v. d. Rechtfertigung u. Versöhnung. 3 Bde. Gl
(31.25) 25.
780. — Frank, F. H. R., Ueb. d. kirchl. Bedeutg. d. Theologie A. Ritschl's. 1888. 1.
781. — Lipsius, R. A., Die Ritschl'sche Theologie. S.-A. 1888. —
782. **Ritter, J. J.,** Handbuch der Kirchengeschichte. 6. A. hrsg. v. Ennen. 2 B
1862. Hlnbd. (10.50) 8.
783. **Rogge,** Festschrift zur fünfzigjährigen Jubelfeier des Brandenburgischen Hau
vereins der evangelischen Gustav-Adolf-Stiftung. 1894. —
784. — Deutsch-evangel. Charakterbilder. Origlwd. (3.60) 2
785. **Rohault de Fleury, Ch.,** La Messe. Etudes archéolog. sur ses monumen
8 vols. gr. in-4° av. env. 700 pl. 1883. (670 frcs.) 400.
786. — Les Saints de la Messe et leurs monuments. 5 vols. avec. env. 500 plch
gr. in-4°. (425 frcs.) 250.
787. **Ronge, G.,** An die niedere katholische Geistlichkeit. 1845. —
788. — Rechtfertigung. 1845. 1.
789. — Schuselka, F., Ronge in Weimar d. 14, 15. und 16. Nov. 1845. 1845. —
790. **Rosenmüller, E. F. K.,** Handbuch d. biblischen Altertumskunde. Bd. 1 u. 3—
1823—28. Pp. 2
791. **Roth, F. W. E.,** Das Gebetb. d. Hl. Elisabeth v. Schönau. M. Taf. 1886. (3.—) 2.
792. **Rupert v. Deutz.** Doyen, F., Die Eucharistielehre Ruperts v. Deutz. 1890. 1.
793. **Ruzitschitsch, E. N.,** Das kirchlich religiöse Leben b. d. Serben. 1896. —.
794. **Sachsse, H.,** Die Lehre vom defectus sacramenti, ihre historische Entwicklu
und dogmatische Begründung. 1881. Lnbd. m. G. (6.—) 2.
795. **Sack, C. H.,** Die Kirche v. Schottland. 2 Bde. 1844. 45. Pp. 2.
796. **Salis, L. R. v.,** Die Entwicklg. d. Kultusfreiheit in d. Schweiz. Gr. 4°. 1894. (3.—) 2.
797. **Salvador, J.,** Paris, Rome, Jérusalem, ou la question religieuse au XIX. siè
2 vols. 1860. Toile. 2

798. **Saussaye, P. D. Chantepie de la,** Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2 Bde. 1887, 89. Hbtz. (25.—) 10.—
799. — — 2. A. 1897. Hbfz. (25.—) 19.—
800. **Sax, J.,** Die Bischöfe u. Reichsfürsten v. Eichstädt 745—1806. 2 Bde. 1884—85. (8.—) 3.—
801. **Schaarschmidt, T.,** Die ursprüngliche Gottesdienstordnung der evangelisch-lutherischen Kirche. 1879. —.90
802. **Schäfer, E., u. W. Bauer,** Galerie d. Reformatoren d. christl. Kirche. 4 Bde. m. Abb. 1839—43. Pp. 2.50
803. — **G.,** Kirchengeschichte. 1887. Hbfz. (3.—) 1.50
804. **Schaff, Ph.,** The friendship of Calvin and Melanchthon. S.-A. —.70
805. **Scharling, C. H.,** Humanität u. Christenthum in ihrer geschichtl. Entwickelung. Aus d. Dän. v. A. Michelsen. 2 Bde. in 1. 1874—75. Hlnbd. (14.—) 6.—
806. **Schefer, L.,** Der Hirtenknabe Nikolas, od. d. deutsche Kinderkreuzzug i. J. 1212. 1857. (4.50) 2.—
807. **Scheible, J.,** Das Kloster. Geistliche und weltliche Bibliothek der dtschn. Volks-, Wunder-, Curiositäten- und vorzugsweise komischen Litteratur. Zur Cultur- und Sittengeschichte in Wort und Bild. Bd. 1—12. Mit Abb. 1845—49. Kart. Schönes Exemplar. Vergriffen. 75.—
808. **Schenk, C. G. F.,** Geschichte der deutschprotestant. Kanzelberedsamkeit von Luther bis auf die neuesten Zeiten. M. Biogr. u. Pred.-Skizz. d. berühmtest. Kanzelrede. 1841. Pp. 2.40
809. — Seidemann, Jacob Schenk, d. vermeintl. Antinomer. Freibergs Reformator etc. 1875. (5.—) 2.—
810. **Schenkel, D.,** Die gegenwärtige Lage der protestantischen Kirche in Preussen und Deutschland. 1867. —.90
811. — Christenthum u. Kirche im Einklang m. d. Culturentwicklung. 1867. Hlnbd. (10.—) 2.—
812. — Die kirchliche Frage und ihre protest. Lösung im Zusammenhange mit den nationalen Bestrebungen u. m. besonderer Beziehung auf d. neuesten Schriften. J. v. Döllinger's u. v. Ketteler's. 1862. (5.—) 2.—
813. **Scheurer, G.,** Das Auferstehungs-Dogma in der vornicänischen Zeit. 1896. 1.50
814. **Schirrmacher, F. W.,** Briefe u. Act. z. d. Gesch. d. Religionsgespr. z. Marb. 1529 u. d. Reichst. z. Augsb. 1530. 1876. (12.—) 5.—
815. **Schleupner, Chr.,** Teophonia dialogistica, Vom Gespräch Gottes m. d. Menschen. Ausführ. Bericht | wie vnd warumb Gott vorzeiten mündlich mit den Heiligen geredet etc. M. Bordüren. Gedruckt zu Nürnberg durch Paulum Kauffmann im Jahre 1597. 308 pag. 7.50
816. **Schleussner, O.,** Sacra scriptura quanto ante reformatores contemptui fuerit ecclesiae catholicae et quid fecerit Carolostadius annis 1517 et 1518 ad auctoritatem ac firmandam. 1883. —.75
817. **Schmid, Chr.,** Histoire de l'ancien et du nouveau Testament. 3. A. 2 vols. 1835. 2.—
818. — **H.,** Geschichte des Pietismus. 1863. 2.50
819. — Geschichte d. kathol. Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrh. bis in die Gegenwart. 2 Bde. 1872. Pp. (12.50) 4.—
820. — Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. A. v. A. Hauck. 1887. Hlnbd. (6.50) 3.—
821. **Schmidt, G.,** Päbstliche Urkunden und Regesten aus den Jahren 1295—1352 betr. die Provinz Sachsen. 1886. Pp. (13.—) 5.—
822. — **J. L.** Schattenmann, P. F., Johann Lorenz Schmidt, der Verfasser der Wertheimer Bibelübersetzung, ein Lebensbild. 1878. —.75
823. — **W. A.,** Geschichte d. Denk- u. Glaubensfreiheit im ersten Jahrh. d. Kaiserherrschaft. 1847. Hldr. 2.50
824. **Schmitt, V.,** Die Verheissung d. Eucharistie (Joh. VI.) bei d. Vätern. Historisch-kritisch dargestellt. 1900. 1.50
825. **Schnaase, E.,** Gesch. d. evangel. Kirche Danzigs. 1863. Hbfz. (10.—) 3.—
826. **Schneider, A.,** Die spanischen Vorlagen der deutschen theologischen Litteratur des 17. Jahrhunderts. 1897. 1.—
827. **Schnürer, G.,** Der Verfasser d. vita Stephani II. im liber pontificalis. S.-A. 1890. —.70

828. **Schorn, C.,** Eiflia sacra oder Geschichte d. Klöster und geist. Stiftungen Eifel. 2 Bde. 1887—88. (26.—)
830. **Schriften d. Vereins für Reformationsgeschichte.** No. 1—58. 1883—97.
831. **Schröckh, J. M.,** Christl. Kirchengeschichte. 2. A. Bd. 1—10. (Bis Chrysostom 1772—85. Hbfz.
832. **Schubart.** Strauss, D. F., Chr. F. D. Schubart's Leben in sein. Briefen. 2 Tle. in 1 Bde. 1878. (11.—)
833. **Schubert, K. v.,** Die Entstehung der Schleswig-Holsteinischen Landeskir 40 S.
834. **Schumann, J. C. G.,** Die Kirchengeschichte in Lebensbildern. 2 Bde. 1878—80. Lnbd. (6.—)
835. **Schwartz, K. v.,** Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche. 1898.
836. **Schwarz, K.,** Zur Geschichte d. neuesten Theologie. 1856. Pp. (6.—)
837. — — 3. A. 1864. Pp.
838. — De sancta trinitate quid senserint doctores ecclesiastici prima scholast quae dicitur theologiae periodo. 1882.
839. **Schwarzlose, C.,** Die Patrimonien der römischen Kirche bis zur Gründung Kirchenstaates. 1887.
840. **Schwegler, A.,** Das nachapostol. Zeitalter i. d. Hauptmomenten s. Entwick 2 Bde. in 1. 1846. Hldr. (11.50)
841. **Schwenckfeld.** Hahn, G. L., Schwenckfeldii sententia de Christi person opere exposita. 1847.
842. **Schwietzke, A.,** Die in Preussen vorhandenen Orden u. Congregationen 1872/73. — Beigbdn.: Die religiösen Orden u. Congregationen d. kath. Ki in d. wichtigsten Ländern Europa's. Pp.
843. **Scotus,** Hoffmann, R., De Joannis Scoti Erigenae vita et doctrina. 1877.
844. **Sdralek, M.,** De S. Nicolai P. P. T. epistolarum codicibus quibusdam m scriptis. 1882.
845. **Seckendorf, V. L.,** Reformationsgeschichte aus s. historia Lutheranismi zu mengezogen v. C. F. Junius. M. Anh. v. 1546—55 hrsg. v. B. Lind 4 Abt. in 2 Bdn. 1755. Hbfz. Selten!
846. **Seeberg, R.,** Zur Geschichte des Begriffs der Kirche. Geschichtlich-dogmati Studien. 1884.
847. — Lehrbuch d. Dogmengeschichte. 2 Bde. 1895—98. Gbd. (15.80)
848. **Seehawer, J.,** Zur Lehre vom Brauch das Gesetzes und zur Geschichte späteren Antinomismus. 1887.
849. **Seidemann, Joh. K.,** Erläuterungen zur Reformationsgeschichte. 1844. Hl Selten!
850. **Seifert, Fr. v.,** Die Reformation in Leipzig. 1883. (4.—)
851. **Seitz, A.,** Die Apologie des Christentums bei den Griechen des IV. und V. J hunderts in historisch-systematischer Darstellung. 1895.
852. **Servetus.** Pünjer, C. C. B., De Michaelis Serveti doctrina. 1876.
853. **Short, Th. V.,** A sketch of the history of the church of England to revolut 1688. III. ed. 1840. Cloth.
854. **Sillem, C. H. W.,** Die Einführung d. Reformation in Hamburg. M. 1 P 1886. (3.—)
855. **Sleidanus, J.,** De statu religionis et rei publicae, Carolo V., Caesare. 1556. Prgt.
856. — — Excud. C. Badius. (Genev.) 1559. Pp.
857. — Zwei Reden an Kaiser u. Reich. Hrsg. v. E. Böhmer. 1879.
858. **Smend, J.,** Der erste evangelische Gottesdienst in Strassburg. 1897.
859. **Society of biblical archaeology.** Transactions, vol. I—IX. Proceedings, I—XVII. 1872—93. Gbd. u. br.
860. **Soffner, J.,** Geschichte der Reformation in Schlesien. 1887. (5.—)
861. **Souchay, E. F.,** Deutschland während der Reformation. 1868. Hldr. (8.25)
862. **Spener, P. J.,** Kurtze Katechismuspredigten. 4⁰. 1697. Pgt.
863. — Fischer, P. A., Spener comme exégète et son influence comme t l'église protestante. 1862.
864. — Wildenhahn, C. A., Ph. J. Spener. Eine Geschichte vergangener d. unsere. 2 Thle. in 1 Bd. 1842. Hbfz. (4.50)

865. **Spiegel.** Hardenberg, A. R., B. H. Spiegel. Ein Theologenleb. a. d. Reformationszeit bearb. 1869. (6.—) 2.50
866. **Spieker, C. W.** Beschreib. u. Geschichte d. Marien- od. Oberkirche zu Frankfurt a. O. M. 4 Taf. 1835. 2.—
867. — Kirchen- und Reformationsgeschichte der Mark Brandenburg. I. 1839. (10.—) 3.—
868. **Stavelot.** Dümmler, E., Ueber Christian von Stavelot und seine Auslegung zum Matthäus. (S.-A.) 1890. —.70
869. **Steck, R.,** Die Piscatorbibel und ihre Einführung in Bern im Jahre 1684. 1897. —.90
870. **Steinheil, S. v.,** Die Gesetze und Verfügungen über die Kirchengemeinden und Synoden in der evangel. Landeskirche d. Königreichs Württemberg. 1890. (13.—) 7.—
871. **Stephanus, H.,** Thesaurus graecae linguae. 3. ed. Hase et Dindorf. 8 voll. 1831—65. Fol. Hbfz. 240.—
872. — Florianus, M., Vita sanctorum Stephani regis et Emerici ducis. 1881. (8.—) 3.—
873. **Stevens, A.,** Gesch. d. bischöfl. Methodistenkirche i. d. Ver. Staat. v. N.-Americ. Uebers. v. H. Liebhart. Bd. I. 1867. Lnbd. 2.—
874. **Stiebritz, L.,** Zur Geschichte d. Predigt in d. evangel. Kirche von Mosheim bis auf die Gegenwart. 2 Abt. 1876. (12.—) 6.—
875. **Strack, K.,** Bilder aus d. Reformationsgeschichte. 5 Bde. 1864—68. (13.—) 2.—
876. **Strigel.** Otto, D. C. T., De Victorino Strigelio liberioris mentis in ecclesia Lutheria vindice. 1843. 1.—
877. **Struensee.** Bekehrungsgeschichte d. beyden Grafen Joh. Fr. Struensee u. Enewold Brandt. 3. A. 2 Thle. hrsg. v. J. Hee. M. 2 Portr. Kart. 3.50
878. **Suarez, S. J.,** Opera omnia. Ed. nov. a C. Berton. 30 vols. in 4°. (800 frcs.) 400.—
879. **Sulpicius, Sev.,** Historia sacra, ed. Joh. Minellius. 1711. Prgt. 2.50
880. **Sundberg, A. N.,** De schola quadam theolgica Antiochena seculi tertii et quarti ab Alexandrina diversa. 1847. —.90
881. **Suttner, J. G.,** Schematismus der Geistlichkeit des Bisthums Eichstätt für das Jahr 1840. 1879. 1.20
882. **Taylor, M.,** England's bloody tribunal: or, popish cruelty displayed. M. 25 Kpfrt. 1769. Hldr. Selten! 15.—
883. **Ter-Mkrttchian, K.,** Die griechischen Quellen über die Paulikianer. 1893. —.70
884. **Tertullianus,** Omniloquium. Ed. F. C. Moreau. Vol. II et III. Fol. 1568. Kart. 3.—
Vom ersten Blatt des 3. Bandes ein Stück abgerissen.
885. — Apologeticus et Minucius Felix, Octavius. Emend., not. add. D. Heraldus. Lutet. Plantin. 1613. Hldr. 5.—
886. — Ad nationes libri II hactenus inediti. Ed. not. add. J. Gothofredus. 1625. Prgt. 2.—
887. — — Lutet. (Rob. Stephanus). 1628. Prgt. 2.75
888. — Liber de pallio. Recens. Cl. Salmasius. 1656. Prgt. 2.50
889. — Libri polemici et dogmatici. Cur. E. F. Leopold. 1841. Pp. 1.50
890. — Bonwetsch, G. N., Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung. 1878. 1.20
891. **Terwelp, G.,** Joannis Wilmii de pastoratu Kempensi liber. 1897. 1.—
892. **Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Litteratur.** Hrsg. von O. v. Gebhardt u. A. Harnack. 15 Bde. u. N. F. Bd. 1—5. 1888/00. (484.—) 380.—
892a. — **Neue Folge 3.** Urbain, A., E. Martyrologium d. christl. Gemeinde zu Rom. 1901. (8.50) 7.—
892b. — **Neue Folge 4.** Harnack, A., Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgew. 1901. (8.—) 7.—
893. **Texts and studies.** Contributions to biblical and patristic literature. Ed. by J. A. Robinson. Vols I—VI no. 1. 1891—1900. 90.—
894. **Thaner, Fr.,** Ueber Entstehung und Bedeutung der Formel-Salva sedis apostolicae auctoritate in den päpstlichen Privilegien. 1872. —.75
895. **Theiner, A.,** Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten. 1835. Pbd. (7.—) 2.—
896. **Theodoretus,** Ecclesiasticae historiae libri quinque ed. Th. Gaisford. 1854. Hlnbd. (12.—) 8.—

897. **Theodori Episc. Mopsvesteni** in Novum Testamentum commentarii coll. Fritzsche. 1847. Pp.
898. — Klener, R. E., Symbolae literariae ad Theodorum Antiochenum Mopsu episcopum pertinentes. 1836.
899. **Theologie,** Exegetische, historische und praktische Theologie. 1500 Abh lungen.
Darunter viele alte und seltene Dissertationen aus dem 17. und 18. Jahrhundert
900. **Theophilactus, Archiep. Bulg.,** In quatuor Euangelia enarr. J. Oecolamp interpr. 4°. 1525.— Add. Caecilius Cyprianus, Opera Erasmus Rotero ed. ill. 1558. Hprgt.
901. **Thérèse, Ste.,** Oeuvres très complètes suivies des oeuvres complètes de S. Pi d'Alcontara, de S. Jean de la Croix et de Jean d'Avila. Ed. M 4 vols. 1858—63. (24 fr.)
902. **Thibault, N.,** Oeuvres complètes. Publ. par M. L. Migne. 8 vols. 1856 (50.— frcs.)
903. **Thiele, G.,** Commentationis de ecclesiae britannicae primordiis part. II. 1839.
904. — **H.,** Christliche Kirchengeschichte. 3. A. 1875. Gbd. (7.—)
905. **Thiersch, H. W. J.,** Ueber d. chr. Staat. 1875. (4.—)
906. **Thomas Aquinatis.** Mausbach, J., Divi Thomae Aquinatis de volunt appetitu sensitivo doctrina. 1888.
907. — Thoemes, N., De Sancti Thomae Aquinatis operibus ad ecclesiasticum polit socialem statum „reipublicae Christianae" pertinentibus, deque eius doc fundamentis atque praeceptis. 1874.
908. **Thomas a Kempis.** Gerson, J., seu potius Thomas a Campis, De imit Christi. ll. IV. — Dionysius Chartusianus. De perfecto mundi cont opusculum. 1687. Prgtd. M. Schl.
909. — — Lat.-ital.-hispan.-gall.-german.-angl.-graeca. Cum notis cur. J. B. W Cum effegie Solisbaci. 1837. Hldr.
910. — Wolfsgruber, C., Septem motiva contra Thomam de Kempis. 1882.
911. **Thomasius, J.,** Historia atheismi. Cui accedit. S. Clark, Tractatus ex de existentia et attributis. Dei, contra Spinozam atque Hobbesium. 12°. Pgt.
912. **Thompson, J. C.,** Kirche u. Staat in d. Vereinigten Staaten v. Amerika. 1873
913. **Todt, Fr.,** Die theologische Fakultät der Universität Berlin in Vergange und Gegenwart. 1896.
914. **Trede, Th.,** Die Propaganda fide in Rom. 1884.
915. **Tschackert, P.,** Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogt Preussen. Bd. I. 1890. (9.—)
916. **Turrecremata, J. de,** Tractatus de veritate concept. Virginis. 1869. Lnbd.
917. **Ullmann, C.,** Johann v. Goch u. Joh. v. Wesch nebst reform. Männer i. Un 2. A. 1866. Hlnb.
918. **Urban II** (Papst). 4 Abhandl.
919. **Urbanus Regius,** Unterricht wie ein Christenmensch got seinem herrn te beichten sol. 1500. — Melanchthon, P., Von d. freyen willen, von k u. früchten d. sünde, von d. Gesetz, v. d. evangelio, v. krafft d. Gesetzes. Hans Luft 1525.
Das Titelblatt fehlt.
920. **Vaurigaud, B.,** Histoire eccles. de Bretagne depuis la réformation jusqu'à de Nantes par Philippe le noir. 1851. Hldr.
921. **Vehse, Ed.,** Gesch. d. dtsch. Höfe seit der Reformat. 6 Abtl. 48 Bde 22 Lnbdn. (202.—)
Inhalt: 1. Abt.: Gesch. d. preuss. Hofs u. Adels u. d. preuss. Diplomat. 6 Bde. in Lnbd. (30.—) 16.—). 2. Abt.: Geschichte d. Oesterr. Hofs u. Adels u. d. österr. Dipl 11 Bde. (einzeln (41.25) 24.—). 3. Abt.: Gesch. d. Höfe des Hauses Braunschweig in Deu u. England. Die Hofhaltungen in Hannover, London u. Braunschweig. 4 Bde. (18.75) 12.—) 4. Abt.: Gesch. d. Höfe der Häuser Baiern, Württemberg, Baden u. H 5 Bde. (einzeln (18.75) 12.—). 5. Abt.: Gesch. d. Höfe d. Hauses Sachsen. 7 Bde. (26.25) 16.50). 6. Abt.. Gesch. der kleinen deutschen Höfe. 14 Bde. (einzeln (52.50)
922. — Deutsche Kirchenfürsten in Trier-Salzburg-Münster u. die Höfe d. Fränki Bisthümer. (3.75)
923. **Verhandlungen der 2.—8. Brandenburg. Provinzial-Synoden.** Hrsg. v. Br 1878—1896. Lnbd.

924. **Villers, Chr.,** L'esprit et l'influence de la réformation de Luther. 3. éd. 1808. D. veau. 2.—
925. **Vilmar, A. T.,** Luther, Melanchthon, Zwingli, nebst einem Anhang: das evangelische Kirchenlied. 1869. 1.50
926. **Vincentius Lerin.** Herzog, E. S., Vincentii Lerinensis commonitorium. 1839. 1.—
927. **Vitae** quatuor reformatorum: Lutheri, Melanchthonis, Zwinglii, Calvini. Ed. A. F. Neander. C. effig. 1841. (5.25) 1.50
928. **Vogel, A.,** Die Semisäcularfeier der k. k. evangelisch-theologischen Fakultät in Wien. 1872. —.90
929. **Volkmar, G.,** Die Zeit der ältesten Haeresis und die Quellen ihrer Geschichte, mit besonderer Beziehung auf Lipsius' neue Untersuchung. S.-A. 1875. —.70
930. **Vormbaum, R.,** Die evangelischen Schulordnungen d. 16. u. 17. Jahrh. 2 Bde. 1860—63. Hldr. (23.85) 8.—
931. **Wackernagel, P.,** Das deutsche Kirchenlied v. d. ältesten Zeiten bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts. 4 Bde. 1862—77. Gbd. Vergriffen. (118.—) 75.—
932. **Walch, J. G.,** Leben u. Charakter des J. G. Walch. 1777. 2.—
933. **Watt, J. v.,** Chronik der Aebte d. Klosters St. Gallen. 2 Hefte. Hrsg. von F. Götzinger. 1877. Hbfz. (12.—) 3.—
934. **Wattenbach, W.,** Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. 2. A. 1866. Hldr. (10.—) 2.—
934a. — — 5 A. 2 Bde. 1885—86. Hbldr. (17.—) 8.—
935. **Watterich, L. N.,** Pontificum Romanorum, qui fuerunt ab saeculae IX usque ad saeculum XIII, vitae. 2 Bde. 1862. Hlnbd. Vergriffen. 36.—
936. **Weber, G.,** Allgemeine Weltgeschichte. 15 Bde. in 16 u. 4 Reg.-Bde. 1847—80. Gbd. 40.—
937. — — 2. A. 15 Bde. in 16 u. 4 Reg.-Bde. 1882—90. Orig.-Hbfr. (147.—) 90.—
938. **Weber, V.,** Zur Chronologie der Apostelzeit. 1889. —.90
939. — Krit. Geschichte der Exegese des 9. Kapitels, resp. der Verse 14—23, des Römerbriefes bis auf Chrystostomus und Augustinus einschliesslich. 1889. 1.20

Weddingen, L. v., Hist. abrégée de la relig. depuis Adam jusqu 'à Léon XIII. 3. éd. 1886. 2.—

Wegener, W., Geschichte d. St. Georgen-Kirche u. Gemeinde zu Berlin. M. Abb. Lex. 8°. 1889. Hbfz. m. G. 2.—

Wegscheider, Dogmengeschichte. Collegienheft. Pp. 2.—

Weizsäcker, G., Das apost. Zeitalter d. christl. Kirche. 2. A. 1892. Hbfz. (18.50) 15.50

Wengierski, A., Chronik d. evangelischen Gemeinde zu Krakau bis 1867. Dtsch. v. Altmann. 1880. (3.—) 2.—

Werner, A., Die Helden d. christl. Kirche. M. zahlr. Abb. 1882. Lnbd. (6.—) 2.—

— **Z.** Schütz, Zach., Werner's Biographie u. Charakteristik. 2 Bde. in 1. 1841. Lnbd. 1.50

Werunsky, E., Auszüge aus den Regesten d. Päpste Clemens VI. Innorenz VI. zur Geschichte Karl IV. 1885. Pbd. (4.50) 2.—

Wette, de, Aktensammlung über die Entlassung des Professors D. de Wette vom theolog. Lehramt zu Berlin. 1820. —.70

— Lücke, F., W. M. L. de Wette. 1850. —.90

Wicelius. Kampschulte, W., De Georgio Wiceli eiusque studiis et scriptis Irenicis. 1856. —.75

Wichern, J. H. Oldenberg, F., J. H. Wichern, s. Leben u. Wirken. 2 Bde. M. Portr. 1884. 87. Gbd. (18.—) 7.50

Wiclif, F., Latein. Streitschriften. A. d. Handschr. z. erst. Male hrsg. u. erl. v. R. Buddensieg. 1883. (24.—) 12.—

— Buddensieg, R., J. Wiclif u. s. Zeit. 1885. (2.40) 1.50

Wiegand, Fr., De ecclesiae notione quid Wiclif docuerit. 1891. 1.50

Wieland, Frz., Die genetische Entwicklung der sog. Ordines minores in den drei ersten Jahrhdrten. 1897. (4.—) 2.—

Wieseler, K., Chronologie d. apostol. Zeitalters. 1847. Gbd. (7.50) 2.50

Wild, F. C., Erinnerungen an die evangelische Kirche der alten Zeit in Amberg und in der Oberpfalz. 1.—

958. **Wilken, E.,** Gesch. d. geistl. Spiele i. Deutschland. 1872. (5.—) 2.5
959. **Woker, F. W.,** Geschichte der katholischen Kirche und Gemeinde Hannover u. Celle. 1889. (7.—) 2.5
960. **Wolf, G.,** Zur Geschichte der deutschen Protestanten. 1555—1559. 1888. Pp. (8.75) 4.—
961. **Wolff, O.,** Reformation in Schlesien bis 1621. 1845. Lnbd. 1.5
962. **Wolkau, R.,** D. deutsche Kirchenlied der Böhmischen Brüder im 16. Jahrh. 1891 (3.—) 1.7
963. **Wrede, A.,** Die Einführung der Reformation im Lüneburgischen durch Herzog Ernst den Bekenner. Gr. 4°. 1887. (9.—) 4.5
964. **Zahn, A.,** Aus d. Leben e. reformirten Pastors. M. Portr. 1881. (5.—) 2.—
965. — Abriss e. Geschichte d. evangel. Kirche auf d. europ. Festlande im 19. Jahrh. 2. A. 1888. Pp. (3.—) 1.8
966. — **T.,** Forschungen z. Geschichte d. neutest. Kanons u. d. altchristl. Litteratur. 3 Bde. 1881—84. (24.—) 16.—
967. — Geschichte d. neutest. Kanons. 2 Bde. 1888—94. (50.70) 35.—
968. — Skizzen aus d. Leben d. alten Kirche. 1894. (4.50) 2.5
969. **Zeitschrift f. Kirchengeschichte.** Hrsg. v. Gass, Reuter, Ritschl u. Brieger. Bd. 1—19. 1877—99. Gbd. (304.—) 170.—
970. **Zeitschrift für Kirchenrecht.** Unter Mitw. viel. Gelehrten hrsg. v. Dove, Friedberg u. Sehling. Bd. 1—30 u. Erg.-Bd. zu Bd. 5. (Dove, Kirchenordnungen) u. zu Bd. 12 (Friedberg, Aktenst. üb. d. altkathol. Bewegung). 1861 bis 95. I—XIX u. 1 Erg.-Bd. Gbd. 175.—
971. **Zeitschrift d. deutsch-morgenländ. Gesellschaft.** Hrsg. v. Brockhaus, Krehl, Loth u. Windisch. Bd. 1—52. Suppl. u. Reg. 1845—99. (769.70) 350.—
972. **Zeitschrift d. deutschen Palaestina-Vereins.** Hrsg. v. H. Guthe. Bd. 1—19. 1878—1896. (190.—) 110.—
973. **Zeitschrift f. Protestantismus u. Kirche.** Hrsg. v. Harless, Hofmann, Schmid, Frank u. Scheurl. Alte Folge 5 Bde. u. Neue Folge Bd. 1—72. Gbd. Einzelne Bde. à 1.50. 90.—
974. **Zeitschrift für die historische Theologie.** Hrsg. v. Illgen, Niedner u. Kahnis. 45 Bde. Mit Tfln. 1832/75. Gebd. 140.—
975. — — Bd. 20—44 (= N. F. Bd. 14—38). 1850—74. Orig.-Lnbd. (300.—) 25.—
976. **Zeitschrift f. d. ges. luther. Theologie u. Kirche.** Hrsg. v. Rudelbach u. Guericke, fortges. v. Delitzch u. Guericke. Jahrg. 1—39. 1840—78. Gbd. u. br. 120.—
977. **Zeitschrift f. Theologie u. Kirche.** Hrsg. v. J. Gottschick. Bd. 2—9. 1892 bis 99. In Heften. (54.—) 20.—
978. **Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.** Hrsg. v. Hilgenfeld. Jahrg. 1—43. 1858—1900. 280.—
979. — — Jahrg. 10. 1867. (8.—) 3.—
980. **Zeitschrift, Theolog.,** hrsg. v. F. Schleiermacher, de Wette u. F. Lücke. 3 Hfte. 1819—22. (14.—) 6.—
981. **Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.** Jahrg. 1—10. 1880 bis 89. (85.—) 30.—
Einzeln je 2.—
982. **Zell.** Walther, C., Matthieu et Catherine Zell. 1864. 2.—
983. **Ziemann, Wilhelm,** ein Gossnerischer Missionar, geboren in Gross-Wudicke den 27. November 1808, † in Gharzipur am 26. December 1881. 1884. —.8
984. **Zimmermann, W.,** Lebensgeschichte d. Kirche Jesu Christi. M. einem Vorwort v. K. B. Hundeshagen. 2. A. 4 Bde. in 8 Lfgn. 1869. (8.—) 2.5
985. **Zittel.** Hausrath, A., Karl Zittel, ein evangelischer Pfarrer unserer Tage. —.7
986. **Zwick, W. H.,** Zum Gedächtnis d. Pastors Wilh. Heinr. Zwick. —.8
987. **Zutphen, G. v.** Koning, W. A., Specimen historico-theologium de Gerardi Zutpheniensis vita, scriptis et meritis. 1858. 1.2
987a. **Zwingli, Huld.,** Opera. Compl. ed. cur. M. Schulero et J. Schulthessio. 8 voll. et suppl. 1828—61. (110.—) 55.—
988. — Christoffel, R., Huldreich Zwingli. Leben u. ausgew. Schriften. M. Portr. 1857. (6.—) 3.—
988. — Seeberg, R., Zur Charakteristik der reformatorischen Grundgedanken *Zwinglis. 1889.* —.7

Druck: Robert Noske, Borna-Leipzig

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Ein

Original-Dokument

aus der

Diocletianischen Christenverfolgung.

Papyrus 713 des British Museum

herausgegeben und erklärt

von

D. Adolf Deissmann,

ord. Professor an der Universität Heidelberg

Mit einer Tafel in Lichtdruck.

8. 1902. M. 1.50.

„Was sich an geographischen, rechtlichen und ähnlichen Angaben zur Erläuterung des Blattes beibringen liess, hat der Verfasser in seinen Erklärungen zusammengestellt. Durcharbeitung und Ausstattung sind musterhaft“. *Kölnische Volkszeitung* 1902. Litterar. Beilage Nr. 21.

„Adolf Deissmann, der geistvolle Forscher auf dem Gebiete des neutestamentlichen, hellenistischen Griechisch, hat sich das Verdienst erworben, uns diesen Brief in einer Abhandlung zugänglich zu machen, die ein wahres Muster sauberer und sorgfältiger archäologischer Arbeit ist, aber zugleich durch die schöne Begeisterung, die sich auf das glücklichste mit umfassender Gelehrsamkeit paart, das Gemüt nicht unbefriedigt lässt.“
Kirchliche Wochenschrift 1902. Nr. 15.

„Ein überaus wertvolles Blatt, gefunden mit den Resten des Archivs der Totengräbergilde von Kysis (= Dusch el Kala), einer Ortschaft ganz im Süden der grossen Oase (El-Khargeh) in der lybischen Wüste — der im Innern der Oase geschriebene Originalbrief eines christlichen Presbyters Psenosiris (= „Osirissohn“) an einen anderen Presbyter Apollon in Kysis — wird in dieser Broschüre (S. 5 ff.) abgedruckt, deutsch übersetzt und (S. 9 ff.) sehr lehrreich erklärt; ein interessanter Rückblick (S. 28 ff.) fasst die geschichtlichen Ergebnisse dieser Erklärung in anschaulicher Weise zusammen. Eine Christin Politike, die sich weigert, dem Genius des Kaisers (Diokletian?) zu opfern, wird vom kaiserlichen Statthalter in die Oase verbannt, etwa von Kysis aus, wahrscheinlich durch Vermittlung des Presbyters Apollon, durch (christliche?) Totengräber an den Wohnort des Psenosiris im Innern der Oase gebracht, wo die Totengräberfamilien ihr die grösste Liebe erweisen. Davon benachrichtigt Psenosiris seinen Bruder Apollon; und diesen Brief besitzen wir im Original, „eine kostbare Reliquie aus einer an Kummer und Bewährung so reichen Epoche unseres Glaubens“: „er ist neben dem Fragment eines Briefes aus Rom nach dem Fajjum der älteste bis jetzt auf uns gekommene Originalbrief von der Hand eines Christen“!
Evang.-protest. Kirchenblatt (Baden) 1902. Nr. 27/28.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Studien zur Geschichte
des
Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens
von
D. Paul Drews,
o. Professor für praktische Theologie in Giessen.

I.

Zur

Entstehungsgeschichte des Kanons
in der römischen Messe.

8. **1902.** M. 1.—.

Es ist eine unbestreitbare Thatsache — erst vor Kurzem sagte Harnack: „wer unter uns versteht etwas von den alten Liturgien?" —, dass die Erforschung der altkirchlichen Liturgien und des Gottesdienstes überhaupt bei uns noch ganz im Argen liegt. Und doch ist eine gründliche Kenntnis dieses Gebietes für den Dogmengeschichtler ebenso wichtig, wie für den Litterarkritiker, denn eine gute Kenntnis liturgischer Formeln und Gebete und des verschiedenartigen Aufbaus der Liturgie bildet u. A. bei der Datierung und Lokalisierung alter Schriftstücke ein ausgezeichnetes Hilfsmittel.

Der Verfasser der „Studien" will das Ergebnis seiner wissenschaftlichen Arbeit auf diesem Gebiet in dieser selbständigen Form, und nicht in Artikeln in Zeitschriften, veröffentlichen, um nachhaltiger und provokatorischer zur Mitarbeit auf diesem vernachlässigten Gebiet herauszufordern. In zwangloser Reihenfolge gedenkt er Untersuchungen zu bieten über die östlichen Liturgien, deren allmähliches Wachsen und Werden, über deren provinzielle Eigentümlichkeiten, über den Einfluss antik-heidnischer Formen und Anschauungen auf den altkirchlichen Kultus, über das Schicksal der Abendmahlselemente, über den Einfluss sozialer Faktoren auf den Gottesdienst u. a. m. Nur wenn die wichtigsten Einzelfragen untersucht und beantwortet sind, ist daran zu denken, dass wir eine zuverlässige Geschichte des Gottesdienstes in den ersten Jahrhunderten erhalten. Bausteine dafür zu sammeln und zurecht zu bauen, das wollen diese „Studien".

Bestellungen nehmen alle mit mir in Geschäftsverbindung stehenden Buchhandlungen entgegen. Bestellzettel umstehend.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
in Tübingen und Leipzig.

Bestellzettel.

D Unterzeichnete bestellt bei

aus dem Verlag von

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig

Drews, Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens **I.**: Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe.

— Studien und folgende.

Ort, Wohnung, Datum: Name:

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.



Inhalt.

Seite

Untersuchungen und Essays:

Analekten:

Ausgegeben den 15. Juni 1903.



ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER,

ORDENTL. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

XXIV. Band, 2. Heft.



GOTHA.

FRIEDRICH ANDREAS PERTHES

AKTIENGESELLSCHAFT.

1903.

Pro Jahrgang 4 Hefte à 4 Mark.



Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi[1].

Von
Walter Goetz.

II. Die Legenden.

Was vor dem Jahre 1266, vor der offiziellen Annahme der Legende Bonaventuras durch das Generalkapitel, geschrieben worden ist, gehört zu der ältesten, von Augenzeugen verfaſsten oder doch noch beeinfluſsten Überlieferung. Nur an diese ältesten Quellen kann die Forschung über Franz von Assisi sich halten; alle späteren Fortbildungen der Legende sind nur mit höchster Vorsicht aufzunehmen. Aber freilich fehlt zunächst auch für die älteste Überlieferung jegliche Sicherheit der Wertung. Die wichtigsten Quellen der ältesten Zeit: die beiden Legenden des Thomas von Celano, das Speculum Perfectionis, die Legenda trium Sociorum, die Legenda maior des Bonaventura sind in einer Weise umstritten, ja zum Teil in ihrer Echtheit bezweifelt, daſs sich die Forschung Schritt für Schritt den Weg von einer Quelle zur andern erst bahnen muſs. Sind die Vita prima des Thomas von Celano und die Legende Bonaventuras Tendenzschriften einer bestimmten Partei, bedeutet die Vita secunda des Thomas eine reumütige Rückkehr zur Wahrheit, sind Speculum Perfectionis und Legenda trium Sociorum echte Aufzeichnungen der ältesten Zeit oder spätere Kompilationen — das sind die Fragen, auf deren Lösung sich die Untersuchung

1) Vgl. Bd. XXII, S. 362ff. und 525ff.

richten muſs. Was daneben an geringwertigeren Quellen der ältesten Zeit noch vorhanden ist, wird dabei seine Beurteilung finden.

Die Vita prima des Thomas von Celano ist der feste Punkt, von dem aus die Prüfung der Quellen beginnen muſs: ihre Echtheit, ihre frühe Entstehung in den ersten Jahren nach dem Tode des Heiligen ist unbestritten. Wenn ich das Speculum Perfectionis hier zunächst ganz übergehe und sein Verhältnis zur Vita prima des Thomas nicht zu bestimmen versuche, so entspricht das nur dem Ergebnis der Diskussion, die über das Speculum Perfectionis in den letzten Jahren geführt worden ist: daſs es 1227 von Bruder Leo geschrieben worden sei, ist eine unmögliche These, und da Sabatier selber auf ihr nicht mehr besteht, so ist es unnötig, sie von neuem zu bekämpfen. An späterer Stelle wird über das Verhältnis des Speculum Perfectionis zur Vita secunda des Thomas von Celano und zur Legenda trium Sociorum zu entscheiden sein; aber der Vita prima des Thomas wird niemand mehr den zeitlichen Vorrang streitig machen.

1. Die Vita prima des Thomas von Celano[1].

Die Echtheit dieser Vita ist, wie gesagt, nicht zu bezweifeln, aber hinsichtlich ihrer Wertung stehen sich Extreme

1) Eine kritische Ausgabe der Vita prima (wie der Vita secunda) fehlt bisher, wird aber vom P. Ed. d'Alençon vorbereitet. Einstweilen ist man noch auf die unvollkommenen Texte in den Acta Sanctorum, Oct. II, bei Rinaldi (Rom 1806) und bei Amoni (Rom 1880) angewiesen. Alle diese Texte und besonders die beiden letzten — Amoni gibt nur einen Neudruck Rinaldis — sind reich an auffallenden Fehlern. Über die stark auseinandergehenden Texte der Handschriften vgl. z. B. Sabatier, Speculum Perf., S. 170, Note 1 und Opuscules de crit. hist. II, S. 67. — Über die Handschriften vgl. Sabatier, Vie de S. François, S. LI f.; Marcellino da Civezza und Teof. Domenichelli, Legenda trium Sociorum, S. LIX ff.; ferner Sabatier, Vie de S. François (1894), S. LI, Note 2, und über zwei Handschriften in London und Oxford, die Sabatier S. LXXIII, Note 2 irrtümlich für die Vita secunda in Anspruch genommen hat, Ehrle in der Zeitschr. f. kath. Theol. VII (1883), S. 390. — Der stärkste Angriff auf die Glaubwürdigkeit der Vita prima bei Sabatier, Speculum Perf., S. XCVIII—CIX. Vgl. auch Sabatier, Vie de S. François, S. LIII ff. Eine kürzere

gegenüber. Und gerade die kritischeren Forscher lehnen sie zumeist ab. Freilich mufs man sogleich hinzufügen, dafs die Einwände gegen Celanos Vita prima nicht aus ihr selbst genommen sind, nicht etwa aus sichtbaren Widersprüchen und aus greifbarer Tendenz, sondern die Aufstellung einer Theorie über Franz von Assisi ging voran, und was sich dieser Theorie nicht einfügen wollte, wurde als tendenziös gebrandmarkt. Seitdem Sabatier und Mandonnet in der Tertiariergemeinschaft das ursprüngliche Ziel des hl. Franz gesehen haben, mufste Thomas von Celano, der davon nicht das geringste berichtet, mit Absicht diese Sachlage verschwiegen haben; seitdem Sabatier und Mandonnet die Kurie für die Zerstörung des ursprünglichen Ideals verantwortlich gemacht haben, mufste der nichts davon berichtende Thomas ein Fälscher sein; seitdem Sabatier in schweren inneren Kämpfen des Minoritenordens diese dem Heiligen feindliche Entwicklung sich vollenden sah und den Bruder Elias zum Führer der Gegner, zum willigen Werkzeug der Kurie machte, mufste Thomas, der Franzens Verhältnis zu Elias und zur Kurie als ein höchst freundschaftliches schildert, der skrupellose Anhänger dieser Partei sein. — Ich habe mich an anderer Stelle ausführlich gegen diese Theorie ausgesprochen[1]; ich habe den Nachweis zu führen gesucht, dafs es sich bei dem Unternehmen des Heiligen von Anfang an um die Entwicklung zum Mönchtum hin gehandelt hat, dafs sich aber die neue Gemeinschaft aus primitiven Formen im Laufe eines reichlichen Jahrzehnts erst völlig entwickelt hat. Auf Grund von Franzens eigenen Angaben und von Mitteilungen ganz unbeein-

kritische Würdigung der Vita prima bei Tilemann, Speculum Perfectionis und Legenda trium Sociorum (Leipzig 1902), S. 23—33. Tilemann will weniger den Wert der Vita prima feststellen, als vielmehr im Gegensatz zu Sabatier den Nachweis führen, dafs die Vita prima nicht eine gegen das Speculum Perf. gerichtete Parteischrift sein könne — ein Nachweis, den ich als gelungen ansehe. Eine andere kritische Prüfung der Vita prima bei Minocchi, La Legenda trium Sociorum; Nuovi studi sulle fonti biografiche di San Francesco d'Assisi (Florenz 1900), S. 81—85. — Für die volle Glaubwürdigkeit der Vita prima ist eingetreten Faloci-Pulignani, Miscellanea Franc. VII, S. 146ff.

1) Hist. Vierteljahrsschrift 1903, S. 19—50.

12*

flufster Quellen dieses ersten Jahrzehnts ist meines Erachtens die Tertiarierthese Sabatiers und Mandonnets zu widerlegen, und damit fällt auch die Meinung von dem gewalttätigen Eingreifen der Kurie und von den dadurch hervorgerufenen Konflikten im Orden — ohne dafs deshalb gewisse Konflikte und eine Beeinflussung des Ordens durch die römiscse Kurie geleugnet werden sollen. Es war notwendig, bei einer solchen Untersuchung die Legenden, gegen die sich der Verdacht der schlimmsten Parteilichkeit erhob, zunächst ganz beiseite zu lassen; ist aber die Theorie Sabatiers und seiner Nachfolger [1] einmal erschüttert, so darf man nun an die Legenden herangehen und ihren Wert ohne die Last eines Vorurteils prüfen. Läfst man auch die Theorie Sabatiers fallen, so ist damit selbstverständlich noch nichts Entscheidendes für die Zuverlässigkeit Celanos gewonnen; ein sicheres Urteil darüber kann nur aus der Prüfung der Vita prima selber abgeleitet werden.

Die erste Frage gilt der Persönlichkeit des Thomas von Celano. Dafs er der Verfasser der ältesten Franzlegende ist, wird zwar nicht durch die Vita prima selber bestätigt, ist aber anderweitig sicher beglaubigt: durch Jordanus de Jano [2], durch Salimbene [3] und durch Bernhard de Bessa [4].

Über sein Leben und über seine Beziehungen zu Franz ist die Kunde dürftig genug [5]. Er hat dem Minoritenorden angehört, aber der Zeitpunkt seines Eintritts in den Orden

---

1) Ich werde im Folgenden der Kürze halber nur von der Theorie Sabatiers sprechen; auf ihn geht doch im Grunde alles zurück, was Mandonnet, Lempp, Minocchi und andere über Franzens Verhältnis zur Kurie gesagt haben.

2) Anal. Franc. I, S. 8 n. 19: „Thoma de Celano, qui legendam s. Francisci et primam et secundam postea conscripsit."

3) Zum Jahre 1244 (ed. Parm. S. 60): der Generalminister „praecepit Thomae de Cellano, qui primam legendam b. Francisci fecerat, ut iterum scriberet alium librum."

4) Anal. Franc. III, S. 666: „beati Francisci vitam scripsit ... frater Thomas iubente domino Gregorio Papa."

5) Die spärlichen Notizen über Thomas sind zusammengestellt bei G. Voigt, Denkwürdigkeiten des Jordanus von Giano, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. XII, S. 455 ff.

bleibt ungewifs[1]; sicher ist nur, dafs er weder zu den Jüngern der ältesten Zeit noch später zu den vertrauten Genossen des Heiligen gehört hat. Die erste sichere Nachricht über Thomas stammt aus dem Jahre 1221: nach dem Pfingstkapitel dieses Jahres ist er mit den andern Brüdern der deutschen Mission nach Deutschland gegangen und hat dort bis zum Frühjahr 1227 geweilt[2]. Zum Pfingstkapitel 1227 kehrte er nach Italien zurück und mufs dort, wenn nicht für immer, so doch für die nächsten Jahre geblieben sein[3]. In diese Zeit fällt die Abfassung der Vita prima.

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, dafs Thomas nicht allzu lange und nicht allzu enge mit Franz in Berührung kommen konnte. Selbst wenn er schon 1213 in den Orden eingetreten sein sollte, so bleiben, da Franz fast ununterbrochen

---

1) Aus den Worten der Vita prima, I, 20: Franz wird durch Krankheit verhindert, nach Marokko zu gehen; so fügte es Gott, „cui mei et multorum ... placuit recordari", denn Franz kehrte zur Portiuncula zurück und „tempore non multo post quidam litterati viri et quidam nobiles ei gratissime adhaeserunt" — hat man geschlossen, dafs Thomas auf seinen Eintritt in den Orden habe hinweisen wollen und dafs 1215 oder 1216 dafür anzusetzen sei (Acta Sanct. Oct. II, S. 546 n. 6; Sabatier, Vie de S. François, S. LIII f.). Aber eine sichere Chronologie läfst sich für Franzens Reise nach Marokko nicht festsetzen; bezieht sich die angeführte Stelle wirklich auf Celanos Eintritt in den Orden, so kann man nur vermuten, dafs er etwa zwischen 1213 und 1216 stattgefunden hat. Ein ganz junges Ordensmitglied war Thomas 1223 jedenfalls nicht, da er in Deutschland schon in diesem Jahre Kustode wurde. — Dafs Thomas — auf Grund von 2. Celano III, 4 — 1220 in Bologna gewesen sein müsse, ist kein zwingender Schlufs. Aus den Untersuchungen über die Vita secunda wird hervorgehen, dafs es sich um einen der Mitarbeiter Celanos handeln kann.

2) Vgl. die Angaben des Jordanus de Jano für die Jahre 1221, 1223, 1224.

3) Jordanus n. 30, 31 (Anal. Franc. I, S. 11). Dafs Thomas 1227 nach Italien kam, beweist die Angabe des Jordanus n. 51 (a. a. O. S. 16): der deutsche Provinzialminister reist zum Generalkapitel nach der Portiuncula; gemäfs der Ordensregel (c. 8) mufsten die Kustoden ihn begleiten. Thomas war seit 1223 Kustode. Ein weiterer Beweis dafür ist, dafs der in Deutschland weilende Thomas gewifs nicht den päpstlichen Auftrag zur Abfassung einer Legende des hl. Franz erhalten hätte und dafs der Bericht über die Kanonisation im Juli 1228 (Vita prima III, Einleitung) den Augenzeugen vermuten läfst.

umhergewandert ist und 1219—1220 im Orient war, nur vorübergehende Begegnungen aus der Zeit vor Pfingsten 1219 übrig. Darauf deuten auch die Äufserungen Celanos hin; im Prolog der Vita prima sagt er, er wolle von Franz erzählen, „quae ex ipsius ore audivi vel a fidelibus et probatis testibus intellexi“ [1]; im c. 1 des zweiten Teiles heifst es: er berichte über die zwei letzten Lebensjahre des Heiligen, „prout potuimus recte scire“. Man mufs daraus schliefsen, dafs Thomas ein ursprüngliches, eigenes Wissen über den Heiligen doch nicht besafs, dafs er nichts mit ihm durchlebt hatte und dafs ihm die in vieler Hinsicht wichtigste Periode dieses Lebens, die letzten Jahre, in denen Franz den vertrauten Jüngern sein Inneres am stärksten aufschlofs und die Ergebnisse seines Wirkens aufgehen sah, nur von aufsen her, durch Berichterstatter erschlossen werden konnte [2]. Auf diese Gewährsmänner und auf Celanos Abhängigkeitsverhältnis von ihnen wird es ankommen; nach unsern Anschauungen würde es für Thomas vielleicht möglich gewesen sein, aus verschiedenartigen Zeugnissen ein objektiveres Leben des Heiligen zu schreiben als irgend einer der Jünger, die unter dem Eindruck ihrer Erlebnisse ganz im kritiklosen Banne des Heiligen standen!

Da ist es nun bedeutungsvoll, dafs die Vita prima im Auftrage Papst Gregors IX., der früher als Kardinal von Ostia Protektor des Ordens gewesen war, geschrieben wurde: „jubente domino et glorioso Papa Gregorio“ heifst es im Prolog der Vita. Und ist die Schlufsnotiz einer Pariser Handschrift richtig, so hat Gregor IX. am 25. Febr. 1229 in Perugia das Werk in Empfang genommen und bestätigt („recepit, confirmavit et censuit fore tenendam“) [3]. Selbst

1) Vgl. auch 1. Celano I, 21 bei dem Bericht über die Vögelpredigt: „ut ipse [Franz] dicebat et qui cum eo fuerant fratres.“

2) Sabatier, Speculum Perf., S. CIV sieht darin, dafs Thomas über die letzten Jahre des Heiligen so wenig berichtet, ebenfalls ein Zeichen seiner Tendenz: mit Absicht habe er verschwiegen, was ihm und seinen Auftraggebern nicht genehm war. Die nächste und beste Erklärung ist aber doch seine Abwesenheit von Italien. So urteilt auch Tilemann a. a. O., S. 26.

3) Vgl. hierzu Sabatier, Vie de S. François, S. LII und Speculum Perf., S. XCVIII f. Über die Unsicherheit und nicht zu über-

wenn diese Notiz nicht stichhaltig sein sollte, ergeben sich doch als weiteste Grenzen für die Entstehung der Vita prima die Rückkehr Celanos nach Italien im Frühjahr 1227 und die ihm noch unbekannte Überführung des heiligen Leichnams aus der Kirche S. Giorgio nach S. Francesco zu Pfingsten 1230. Da Thomas aber mit der Beschreibung der Kanonisation am 16. Juli 1228 abschliefst und da dieses Ereignis am leichtesten den päpstlichen Auftrag erklärt, so ist es nicht zu gewagt, den Zeitraum vom Sommer 1228 bis zum Februar 1229 als wahrscheinlichste Abfassungszeit der Vita prima anzusetzen. In dieser ganzen Zeit befand sich die päpstliche Kurie in Perugia und vorübergehend in Assisi; im Auftrage des Papstes schrieb Thomas — dafs er unter dem Einflufs des energischen und seine Meinungen gewifs nicht zurückhaltenden Papstes und des ihm ergebenen Bruders Elias geschrieben habe, ist die nächstliegende Folgerung, und das reiche Lob, das in der Schrift dem Papste erteilt wird, verstärkt die Berechtigung dieses Schlusses. Wäre Sabatiers Anschauung richtig, dafs gerade der Kardinal von Ostia die wahren Absichten Franzens durchkreuzt hat, so wäre es freilich kaum anders möglich, als dafs die Schrift Celanos parteiisch den Zwecken des Papstes dienen sollte.

Ich verweise hier von neuem auf die Untersuchung, die diesen Gegensatz zwischen Franz und dem Kardinal von Ostia durchaus bestreitet, und die Konflikte, die in die letzte Lebenszeit des Heiligen unzweifelhaft fallen, in anderer Weise aufzufassen sucht: als unausbleibliche Konflikte zwischen einem unerfüllbaren Ideal und der mit Durchschnittsmenschen arbeitenden Wirklichkeit [1]. Die Legenden selber liefern noch ein zweites allgemeines Argument gegen die Richtigkeit der Sabatierschen Anschauung: die absichtlich parteiische, ja betrügerische, fälschende Tendenz mufs dann nicht nur der Vita prima, sondern — trotz mannigfach veränderter An-

---

schätzende Tragweite dieser Notiz vgl. Tilemann a. a. O., S. 30f. — Faloci-Pulignani setzt diese Notiz versehentlich ins Jahr 1231: Misc. Franc. VII, S. 148.

1) Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 35ff., 42ff.; über Elias und Franz: ebd. 1902, S. 294.

schauungen — auch der Vita secunda und der Legende Bonaventuras vorgeworfen werden: sie alle verschweigen gleichmäſsig, was Sabatier für den wahren Willen des Heiligen nimmt. In diesem planmäſsigen Betrug sind Gregor IX. als Anstifter, sein „Werkzeug“ Elias und groſse Kreise des Ordens mit verwickelt; ja die treuesten Anhänger des Heiligen, wofür Sabatier die Verfasser des Speculum Perf. und der Legenda trium Sociorum ausgibt, haben dann zum mindesten die Schuld des feigen Schweigens gegenüber mächtigen Gegnern, denn auch ihre Schriften lassen sich, wie man mit aller Bestimmtheit feststellen muſs, nur durch eine sehr subjektive Auslegung zu gunsten Sabatiers verwerten [1]. Selbst wenn man bei der Diplomatie und dem hierarchischen Egoismus der römischen Kurie recht viel für möglich hält — hier läge ein unglaublicher Fall geschichtlicher Fälschung und raffinierten Zusammenhaltens einer Partei vor. Nicht nur die historische Kritik, auch der gesunde Menschenverstand müssen sich gegen die Annahme so gehäufter menschlicher Schlechtigkeit wehren.

Nun fällt freilich schon vieles von dieser Theorie, wenn die Entstehung des Speculum Perfectionis im Jahre 1227 von ihrem Begründer aufgegeben wird, wenn die Vita prima also auch nicht die Gegenschrift einer andern Partei sein kann. Es fällt damit aber auch das Hauptargument für die Annahme, daſs bei Entstehung der Vita prima die Parteigegensätze im Minoritenorden so stark gewesen seien, daſs Thomas von Celano notwendig im Dienste der einen Partei hätte schreiben müssen. Sichere direkte Beweise für solche Parteiung im Orden sind für die drei ersten Jahre nach dem Tode des Heiligen nicht herbeizubringen; die Vita prima, unbefangen betrachtet, gibt vielmehr eine Reihe von Anzeichen, daſs zwischen den vertrautesten Jüngern des Heiligen und Gregor IX. und Elias kein offener Konflikt bestanden haben kann und daſs Thomas von Celano so wenig im Dienste einer Gegenpartei schrieb, daſs er vielmehr bei Abfassung der Vita prima auch den vertrauten Jüngern mancherlei zu danken hatte.

1) Vgl. Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 34 Anm. 2 und S. 43 Anm. 1. Vgl. ferner unten S. 184.

Ich weise auf folgende Punkte hin. Aus dem Schreiben des Elias vom 4. Oktober 1226, wodurch er dem Orden Mitteilung vom Tode des Heiligen und von den Stigmen machte, ist zu ersehen, dafs Elias — damals wenigstens — weder über den Zeitpunkt noch über den Ort der Stigmatisation etwas Sicheres wufste — er hätte das unerhörte Ereignis sonst sicherlich mit bestimmteren Angaben beglaubigt [1]. Thomas von Celano hat dieses Schreiben des Elias vor sich gehabt; aber er weifs weit mehr: er weifs, dafs der Vorfall sich auf dem Alverno zwei Jahre vor dem Tode des Heiligen ereignete, er beschreibt die Erscheinung des gekreuzigten Seraphs so genau, als ob Franz selber ihm davon erzählt hätte. Woher hatte Thomas dieses Wissen? — Es steht zunächst fest, dafs Bruder Leo 1224 mit auf dem Alverno gewesen ist [2], dafs er also einer der wenigen war, die etwas Näheres über den Vorfall wissen konnten [3]. Zweitens gehen die einzigen direkten Nachrichten, die wir abgesehen von Thomas von Celano über die Stigmatisation haben, allein auf Leo zurück: er hat in seinen der sogen. Benedictio Leonis eigenhändig beigefügten Notizen bezeugt, dafs Franz zwei Jahre vor seinem Tode auf dem Alverno die Stigmen erhalten habe, und er hat nach der Erzählung des Thomas von Eccleston [4] Auskunft über die Erscheinung des Seraphs und über Mitteilungen, die Franz darüber dem Bruder Rufinus — einem andern der vertrautesten Jünger — gemacht habe, gegeben. Mit diesen beiden einzigen direkten

---

1) Das Schreiben ist gedruckt in den Acta SS. Oct. II, S. 668, ebenso bei Wadding, Annales Minorum II, 1226 n. 44 und bei Lempp, Frère Elie, S. 70. Die Echtheit des Schreibens wird nicht so sehr durch die Notiz bei Jordanus de Jano (zum Jahre 1226) als vielmehr durch die offenbare Benutzung bei 1. Celano II, 3 und II, 9 verbürgt.

2) Vgl. die Benedictio Leonis; s. Bd. XXII dieser Zeitschrift S. 370. Ferner auch 2. Celano II, 18.

3) Die Erklärung des Vorfalls, wie wir sie heute suchen müssen, ist natürlich ganz unabhängig von der — quellenmäfsig wohl kaum zu bestreitenden — Tatsache, dafs Franz seit Sept. 1224 die Wundmale an seinem Körper getragen hat.

4) Anal. Franc. I, S. 245.

Zeugnissen stimmt, was Thomas von Celano über Ort, Zeit und Seraph berichtet, überein; und weil uns überhaupt nur Leo und Rufinus als Wissende über das Ereignis feststellbar sind, da alles genauere Wissen darüber nur auf den vertrautesten Jüngerkreis zurückgehen konnte, so laufen die Fäden von der Vita prima des Thomas von Celano hinüber zu diesem Kreise und also wahrscheinlich zu den mündlichen Berichten der Brüder Leo und Rufinus [1]. Diese Vermutung wird noch dadurch gestützt, dafs Thomas dann (II, 3) Elias und Rufinus als diejenigen nennt, die als einzige schon bei Lebzeiten des Heiligen die Seitenwunde gesehen oder berührt haben; während aber Elias dabei nur kurz erwähnt wird, ist der Vorfall, bei dem Rufinus die von Franz ängstlich verborgene Wunde berührte, ausführlich erzählt: wer anders als Rufinus selber konnte Thomas davon berichtet haben? [2]

Man hat den angeblichen Gegensatz zwischen dem Thomas von Celano der Vita prima und den vertrauten Gefährten des Heiligen auch dadurch belegen wollen, dafs er ihre Namen mit Absicht verschwiegen habe. Aber man betrachte doch den Lobgesang, den er in c. 6 des zweiten Teiles auf diese Gefährten anstimmte: „Erant enim illi viri virtutum, devoti Deo, placentes sanctis, gratiosi hominibus, super quos, velut domus super columnas quatuor, beatus pater Franciscus innitebatur.“ Thomas fügt weiter hinzu: „Eorum namque nomina supprimo, ipsorum verecundiae parcens, quae tamquam spiritualibus viris satis est ei familiaris et amica..... Haec virtus adornaverat istos [3], haec utique gratia omnibus erat

---

1) Auch darauf darf hingewiesen werden, dafs Salimbene (1854, S. 75) von Bruder Leo gehört haben will, wie Franz „in morte videbatur sicut unus crucifixus de cruce depositus“. Thomas von Celano, Vita pr. II, 9 sagt: „quasi recenter e cruce depositus videbatur“ (in der Ausgabe Amonis steht „videret“, was unrichtig sein mufs; Acta SS. Oct. II, S. 714 n. 112 „videbatur“). Obgleich der Vergleich mit einem Gekreuzigten nahe lag, wäre es doch möglich, dafs Thomas auch hierbei auf eine Äufserung Leos zurückging.

2) Der Vorfall, bei dem Elias die Seitenwunde sah, wird erst in der Vita secunda III, 77 von Thomas genauer erzählt.

3) Sabatier, Spec. Perf., S. 170 Anm. 1 gibt aus dem Ms. 30 in

communis, sed singulos virtus singula decorabat. Erat unus discretionis praecipuae, alter patientiae singularis, gloriosae simplicitatis alius, reliquus vero secundum corporis vires robustus et secundum animi mores placabilis. Ii vero omni vigilantia, omni studio, omni voluntate beati patris quietem animi excolebant, infirmitatem corporis procurabant, nullas declinantes angustias, nullos labores, quin totos se sancti servitio manciparent“.

Es dürfte doch unmöglich sein, aus dieser Stelle, nur weil die Namen dieser vier Gefährten verschwiegen sind, auf böse Absicht des Verfassers gegenüber den treuesten Anhängern des Heiligen zu schliefsen. Sollten die Namen dieser Männer in den Kreisen des Ordens nicht so bekannt gewesen sein, dafs es der Namensnennung gar nicht bedurfte? Denn für die neugierigen Forscher späterer Jahrhunderte schrieb Thomas von Celano nicht! Sollte nicht tatsächlich ein Wunsch dieser Männer — den Idealen des Heiligen ganz und gar entsprechend — vorgelegen haben, dafs ihre Namen nicht genannt würden? So geschah es auch in der Vita secunda, obwohl bei ihrer Abfassung (wie sogleich genauer ausgeführt werden soll) diese vertrauten Gefährten direkt beteiligt waren: auch da ist Leos Name verschwiegen, obwohl sich das Erzählte sicherlich auf ihn bezieht [1]. Rufinus aber, der unzweifelhaft zu diesen vertrauten Freunden gehörte [2], wird an anderer Stelle von Thomas aufs ehrenvollste und auf gleicher Linie mit Elias genannt [3]. Hätte Thomas

Montpellier hier noch den Zusatz: „haec amabiles et benevolos reddebat eos hominibus.“

1) 2. Celano II, 18 u. 19. — In der Vita secunda, wo doch kein Anlafs der Parteifeindschaft mehr vorliegen konnte, sind die Namen der Brüder häufig verschwiegen; vgl. z. B. 2. Cel. II, 21: „frater, quem plurime diligebat.“ Vgl. hierzu Tilemann a. a. O., S. 28.

2) Das ist aus 1. Celano II, 3 zu schliefsen und weil er später als einer der „drei Genossen“ genannt wird.

3) 1. Celano II, 3. — Man beachte, dafs Celano auch an anderer Stelle den Namen eines Bruders, der Franzens Seele angeblich zum Himmel auffahren sah, verschweigt, „quoniam, dum vivit in carne, non vult tanto praeconio gloriari“ (1. Cel. II, 8). Sollte das auch eine von den Perfidien des Thomas gegenüber seinen Gegnern gewesen sein — eine

die Namen der vertrauten Jünger mit Absicht verschwiegen, so wäre das angeführte Lob dieser Männer eine grenzenlose Perfidie — ein solcher Schriftsteller müfste seinen niedrigen Charakter wohl in so starkem Mafse verraten haben, dafs man die Gründe für seine Fälschertätigkeit nicht so mühevoll zusammenzutragen brauchte! Der nächste Schlufs aus der angeführten Stelle ist doch wohl: Thomas von Celano hat die Freunde des Heiligen aufrichtig aufs höchste verehrt. Verschwieg Thomas dann aber — wie man aus seinen Worten vermuten kann — auf Wunsch dieser Männer ihren Namen, so ergibt sich ein neuer Hinweis, dafs sie die Abfassung der Vita prima mit ihrem Anteil begleitet haben [1].

Der durchschlagende Grund für das Verhältnis des Thomas von Celano zu den Gefährten des Heiligen und für seine allgemeine Glaubwürdigkeit liegt aber darin, dafs ihm 1247 bei Abfassung seiner Vita secunda, als sich die Gegensätze innerhalb des Ordens sicherlich erweitert und feindseliger gestaltet hatten, gerade diese Männer ihr vollstes Vertrauen zum Ausdruck gebracht haben. Die Vita secunda ist, wie später noch ausführlicher zu begründen sein wird, entstanden unter der Mitarbeit der vertrauten Gefährten oder, wie man sie später nannte, der drei Genossen [2]: sie haben nicht nur

---

Perfidie, die sofort nach der Veröffentlichung der Vita prima für alle Welt deutlich zu Tage gelegen hätte?! Übrigens ist der Name dieses wunderschauenden Bruders in den folgenden Legenden überall verschwiegen; erst in der Chronica XXIV generalium taucht er als ein frater Jacobus auf (Anal. Franc. III, 226). Da über diesen fr. Jacobus nichts festzustellen ist (vgl. Sabatier, Spec. Perf., S. 106 Anm. 1), so darf man wohl schliefsen, dafs er nur eine sehr bescheidene Rolle gespielt hat, und es wird damit noch unwahrscheinlicher, dafs Celano gegen ihn giftige Pfeile gerichtet habe.

1) Wenn Thomas die hl. Klara und den Elias rühmt und ihre Namen nicht verschweigt —, was man gegen Thomas hat ausspielen wollen —, so mufs daraus geschlossen werden, dafs Klara, wie sehr leicht begreiflich, in keinem persönlichen Verhältnis zu Thomas stand und dafs Elias die demütige Bescheidenheit der vertrauten Genossen nicht besafs, was ebenfalls sehr begreiflich ist.

2) Nach 1. Celano II, 6 mufs man folgern, dafs es vier vertraute Gefährten des Heiligen in der letzten Zeit seines Lebens gegeben hat.

ihr Material durch Vermittelung des Generalministers dem Thomas von Celano zur Verfügung gestellt, sondern sie sind gemeinsam mit Thomas die Verfasser der Vita secunda. Ihre Mitarbeiterschaft läfst sich nicht nur wie bei der Vita prima aus einigen Mitteilungen folgern, die Thomas nur von ihnen erfahren haben konnte[1], sondern sowohl der Prolog der Vita secunda wie das 143. Kapitel des dritten Teils sind unumstöfsliche Zeugnisse dafür. In dem Prologe heifst es: es beliebte dem Generalkapitel und dem Generalminister „parvitati nostrae iniungere, ut gesta vel etiam dicta ... Francisci nos, quibus ex assidua conversatione illius et mutua familiaritate plus ceteris diutinis experimentis innotuit ... scriberemus" u. s. w. Was ferner aber die Genossen des Heiligen im c. 143, in der „Oratio sociorum sancti ad eundem" über den Verfasser (oder besser Redakteur) der Vita secunda aussagen, kann noch viel weniger mifsdeutet werden: es ist die öffentliche Kundgabe ihres unbedingten Vertrauens zu dem Verarbeiter des zum guten Teil von ihnen gelieferten Materials. Sie sagen: „Ecce, beate pater noster, simplicitatis studia conata sunt, magnifica tua facta utcumque laudare

---

Ihre Namen nennt Celano nicht; aber Leo darf man sicher dazu rechnen und nach 1. Cel. II, 3 auch Rufinus. In der etwa 1254 geschriebenen Vita S. Clarae werden Leo und Angelus erwähnt als „illi duo b. Francisci socii benedicti" (Acta SS. Aug. I, S. 764). So könnte man auch ohne Heranziehung des nicht völlig gesicherten Schreibens der drei Genossen an den Generalminister vom 11. Aug. 1247 Leo, Angelus und Rufinus als drei von den vier bestimmen; über den vierten läfst sich nichts sagen. Starb er frühzeitig, so dafs es 1247 nur noch drei Genossen gab?

1) Aus der ersten Person der Mehrzahl, in der sich der Verfasser der Vita sec. mehrfach ausdrückt, läfst sich noch nicht auf mehrere Verfasser schliefsen; denn auch in der Vita prima spricht Thomas gelegentlich in der Mehrzahl (z. B. II, 1; III Einl.), und in der Vita sec. wechseln Einzahl und Mehrzahl wiederholt miteinander (so III, 38. 54. 55. 61. 70. 86. 113). Aber 2. Cel. II, 19 (betr. Leos Tunika) und III, 41 mufs aus Berichten der Genossen herstammen. Auch bei III, 38 („quantum oculis vidimus") und III, 67 („ut oculis vidimus") liegt der Gedanke nahe, dafs sich die erste Person der Mehrzahl auf die Genossen bezieht, weil sie solche intime Szenen jedenfalls eher als Thomas erlebt haben konnten.

... Sed scripsimus haec tua dulci memoria delectati, quam donec vivimus aliis eructare vel balbutiendo conamur ..." Es folgt die Bitte an den Heiligen, sich seiner Herde anzunehmen, und dann die Fürbitte für den Generalminister. Dann heifst es weiter: „Supplicamus etiam toto cordis affectu, benignissime pater, pro illo filio tuo, qui nunc et olim devotus tua scripsit praeconia. Hoc ipse opusculum, etsi non digne pro meritis, pie tamen pro viribus colligens una nobiscum tibi offert et dedicat. Dignanter illum ab omni malo conserva et libera, merita sancta in illo adaugens".

Von der Theorie Sabatiers ausgehend bliebe wiederum nichts anderes übrig, als den plumpesten Betrug anzunehmen: Thomas hätte das von den Gegnern dem Generalminister eingelieferte Material benutzt und zur Erhöhung seiner Glaubwürdigkeit die Genossen des Heiligen in geradezu schamloser Weise als seine Freunde und Helfer und Fürbitter eingeführt [1] — ein Betrug, der doch sofort entlarvt werden mufste! Mir will scheinen: die Möglichkeit dieses Betruges sich ausdenken, heifst sie verneinen. Es liegt eine seelische Unmöglichkeit vor, ganz abgesehen davon, dafs ein Widerspruch gegen den Fälscher sich in der spätern Literatur vorfinden müfste, auch wenn der erste Protest der Vergewaltigten uns verloren gegangen sein sollte [2].

Es bleibt noch ein anderer Ausweg: haben etwa die Gegner von 1228 sich 1247 zu gemeinsamer Arbeit zu-

---

1) Sabatier, Opusc. de crit. hist. III, S. 70 Anm. 1: „Avec une habilité que je me dispenserai de qualifier, Thomas de Cel. parla de façon a suggérer à ses lecteurs l'idée, que la seconde Vie avait été faite en collaboration avec les Socii."

2) Sabatier (Speculum Perf., S. LXXV) nimmt an, dafs Thomas von Celano auch die Vita S. Clarae geschrieben hat — eine Meinung, der ich mich nicht ohne Bedenken anschliefsen könnte. Aber von Sabatiers Standpunkt aus ist es dann doch auffallend, wie dieser skrupellose Fälscher immer von neuem ehrenvolle Aufträge bekam; so niedrig stehende Naturen pflegen sich auch mit ihren Freunden zu überwerfen. Und auch da treibt er das betrügerische Spiel weiter: er feiert nicht nur die h. Klara, die doch zu der strengen Richtung der Gegner gehört hatte, sondern er erwähnt auch Leo und Angelus als die „duo b. Francisci socii benedicti" (Acta SS. Aug. I, S. 764)!

sammengefunden, hat etwa Thomas von Celano, belehrt durch die Ereignisse, seinen früheren Parteistandpunkt verlassen und sich mit den Genossen des Heiligen ausgesöhnt, so dafs ihre Worte von 1247 der Freude über einen reumütigen Sünder Ausdruck gaben? — Auch dieser Ausweg ist nicht gangbar. Denn ein solches Vertrauen konnten die Genossen einem Manne nicht zuwenden, der 1228 das Leben des Heiligen so parteiisch, ja so lügenhaft dargestellt hatte. Den Kampf gegen ihre eigene Person konnten sie wohl verzeihen; für die Fälschung der Überlieferung hätten sie aber doch wohl zum mindesten als Genugtuung die Abfassung einer ganz neuen, wahrheitsgetreuen Lebensbeschreibung verlangt, wenn sie sich mit Thomas ausgesöhnt hätten. Nun hat die Vita secunda gewifs manchen neuen Zug im Gegensatz zur Vita prima, aber ich nehme voraus, was weiter unten (S. 188 ff.) noch bewiesen wird, dafs die Vita secunda keine neue Legende, sondern nur die planmäfsige Ergänzung der Vita prima ist, dafs sie in den wichtigsten Punkten, die nach Sabatiers Meinung 1228 gefälscht sein sollen, mit der Vita prima genau übereinstimmt und dafs ihre Abweichungen von der Vita prima ihre richtige Erklärung in der Verschiebung der Anschauungen von 1228 bis 1247 finden — eine Verschiebung, die sich bei den Genossen des Heiligen in ähnlicher Weise wie bei Thomas von Celano vollziehen mufste.

Es bleibt unter diesen Umständen nur übrig, dafs die vertrauten Gefährten des Heiligen 1247 in ganz einwandfreier und seit langem hergebrachter Gesinnung Thomas von Celano ihr Vertrauen bezeigt haben. Dann ist es aber auch unmöglich, dafs Thomas 1228 denselben Männern feindlich oder auch nur fremd gegenüber gestanden hat, und der letzte Schlufs aus allen diesen Erörterungen mufs sein, dafs die Vita prima des Thomas von Celano in der Hauptsache auch den Auffassungen des vertrauten Jüngerkreises entsprochen hat. Es wird sich noch zeigen, dafs Thomas keineswegs ein vollkommener Berichterstatter ist; aber als absichtlicher Parteimann hat er nicht geschrieben. Dann ergibt sich naturgemäfs die

weitere Folgerung, dafs 1228 die Gegensätze im Orden überhaupt noch nicht so stark entwickelt waren, dafs ein jeder notwendig Partei ergreifen mufste, wenn er nicht der einen oder andern Seite verdächtig werden wollte. In der Pietät für den Heiligen und auch in der Verehrung für Gregor IX. scheinen sich damals die Gemüter noch vereint zu haben, obwohl die Gegensätze gewifs in weiterer Entwickelung begriffen waren; aber es ist möglich, dafs auch die Nächstbeteiligten die Tragweite der Gegensätze noch gar nicht erkannten, mochten sie auch mit Kummer manche Erscheinungen im Orden verfolgen.

Aus allgemeineren Gesichtspunkten und ohne dafs der Inhalt der Vita prima bisher näher herangezogen wurde, ist somit festgestellt worden, dafs Thomas von Celano eine tendenziöse Parteischrift nicht verfassen konnte, weil die von Sabatier vorausgesetzten Gegensätze nicht vorhanden waren. Es ist vielmehr zu vermuten, dafs er in bester Absicht geschrieben hat, und die weitere Untersuchung mufs der Frage gelten, wie der Inhalt der Vita selber sich zu diesen allgemeinen Schlüssen stellt [1].

Liest man die Vita prima im Zusammenhang, so erhält man denselben Eindruck subjektiver Ehrlichkeit: sie ist in heller Begeisterung für den Stifter des Ordens geschrieben. Überall tritt diese Gesinnung zu Tage; am stärksten im zweiten Teile bei der Erzählung von Franzens Tod (I, 9 und 10) — auch das müfste also alles schnöde Heuchelei gewesen sein, wenn Thomas sowohl die wahren Ideale des Heiligen wie ihre Zurückdrängung durch Elias und den Kardinal von Ostia gekannt hätte. Aber ehrlicher Wille und Begeisterung machen den Wert einer Quelle noch nicht aus. Auch andere Vorzüge können angeführt werden, ohne dafs sie bereits ein günstiges Endurteil über die Vita ermöglichen. Sie ist mit grofser schriftstellerischer Gewandtheit, mit absichtlich kunstvoller Rhetorik geschrieben — Thomas

1) Sabatier, Speculum Perf, S. CII meint, wenn man der Vita prima einmal glaube, so müsse man ihr unbedingt glauben — das ist aber doch ein unannehmbarer Schlufs!

mufs eine höhere literarische Bildung besessen haben und sich dadurch trotz seines Mangels an eigenem Wissen über das Leben des Heiligen zur Abfassung der Biographie hervorragend empfohlen haben. Die Gefahr lag nahe, dafs die Rhetorik die Sachlichkeit hier und da unterdrückte; aber es mufs der Vita prima nachgerühmt werden, dafs sie dieser Gefahr nicht unterlegen ist. Man kann es in einer Hinsicht deutlich ermessen: sie bringt nur selten Reden des Heiligen, während die spätere Überlieferung immer reicher daran wird. Und das spricht für die Ursprünglichkeit und Treue der Erzählungen der Vita prima, denn es liegt ja auf der Hand, dafs Ansprachen und längere Ausführungen des Heiligen nur ganz selten aufgezeichnet worden sind. Aber das Streben, möglichst viele wörtliche Äufserungen eines Helden zu bringen, ist das ständige Kennzeichen späterer, ausschmückender und frei erweiternder Überlieferung: je gröfser der zeitliche Abstand von den berichteten Ereignissen wird, um so mehr waltet die Phantasie. In seiner zweiten Vita ist Thomas diesem zwingenden Gesetze der Überlieferung schon weit stärker unterlegen; in der ersten überwiegt noch der naive Wahrheitssinn. Auch die Zahl der Wunder, die Thomas berichtet, ist noch gering und man erkennt zumeist noch die Natürlichkeit des Vorganges — verehrungsvoll, aber ohne Übertreibung ins Wunderbare sieht Thomas in Franz den grofsen Menschen [1].

Solche Vorzüge verstärken wohl das schon gewonnene günstige Vorurteil für die Vita prima, aber nur die Prüfung wichtiger Einzelheiten kann lehren, ob Thomas ein objektiv treuer Zeuge ist oder nicht. Ich gehe dabei von Punkten aus, deren richtige Darstellung gerade Sabatier als Kennzeichen echter Überlieferung bezeichnet hat. Auf Grund des Speculum Perfectionis (c. 24, 27, 36) hält Sabatier Rivotorto, eine verlassene Hütte in der Ebene unterhalb

1) Wunder enthalten nur die Kapitel 23—26 des ersten Teiles. Für den Anhang über die Wunder im dritten Teil darf Thomas nicht verantwortlich gemacht werden: er fügt nur an, was bei der Kanonisation verlesen worden ist, und es sind Wunder, die nach dem Tode des Heiligen geschehen sein sollen.

Assisi dicht bei einem Leprosenheim, für den ältesten Aufenthaltsort des Heiligen und seiner ersten Jünger; die Übersiedlung zur Portiuncula fand erst später statt. Man wird den Nachweis Sabatiers annehmen und in diesen Angaben des Speculum Perfectionis echte alte Überlieferung sehen müssen, obwohl oder gerade weil die spätern Quellen Rivotorto vollständig verschwiegen haben: der Ort war nun einmal kein Ordensheiligtum geworden, sondern der Vergessenheit anheimgefallen. Die Vita prima bestätigt aber genau, was Sabatier als zur echten Überlieferung gehörig ansieht: sie erzählt (I, 16) das Leben der ältesten Brüder in einer engen verlassenen Hütte „in loco qui dicitur Rigustortus". Damit vergleiche man nun die Legenda trium Sociorum, die von den drei Genossen stammen soll: sie berichtet (c. 9), dafs Franz nach der Aufnahme der ersten beiden Jünger, „cum non haberet hospitium, ubi cum eis maneret, simul cum ipsis ad quandam pauperculam ecclesiam derelictam se transtulit, quae S. Maria de Portiuncula dicebatur". Also die drei Genossen, unter denen doch auch Bruder Leo war, berichten etwas anderes als der Bruder Leo des Speculum Perfectionis? Freilich berichtet dann dieselbe Legenda trium Sociorum an anderer Stelle (c. 13 nach alter Zählung) in fast wörtlichem Anschlufs an die genannten Worte der Vita prima: „Conversabatur adhuc pater cum aliis in quodam loco iuxta Assisium, qui dicitur Rigustortus". Dieser Widerspruch innerhalb der Legenda trium Sociorum zeigt nicht nur die Zuverlässigkeit der Vita prima an einer Stelle, wo später die Überlieferung vergefslich wurde, sondern es tritt dabei auch mit kaum zu beseitigender Schärfe hervor, dafs die Legenda trium Sociorum von unwissenden Geistern kompiliert sein mufs, besonders da dies nur ein Beispiel von unzähligen ist [1].

---

1) Weiteres wird bei Behandlung der Leg. trium Sociorum zu sagen sein. — Sabatiers Auslegungsversuch, dafs Rivotorto der Aufenthaltsort der Brüder, die Portiuncula aber die Stätte des Gebets gewesen sei, ist nur entstanden, um den Widerspruch der Leg. tr. Soc. zu beseitigen; einen Beleg dafür gibt es nicht. — Dafs die Vita sec. des Thomas Rivotorto nicht mehr nennt, sondern (III, 21) nur von „quodam loco"

An einer zweiten Stelle sei eingesetzt. Ohne Zuziehung der Legenden habe ich das Verhältnis Franzens zum Kardinal von Ostia klar zu legen versucht: ihre ungetrübten freundschaftlichen Beziehungen betont, ohne doch die Gegensätze ihrer Naturen und ihrer Ziele zu vergessen [1]. Man vergleiche damit, wie Thomas von Celano dieses Verhältnis schildert. Im c. 27 des ersten Teils der Vita prima kommt er zum ersten Mal auf den Kardinal von Ostia zu sprechen und entwickelt gleich hier in grundsätzlicher Weise seine Meinung von den Beziehungen der beiden Männer. „Adhaeserat ei [dem Kard.] s. Franciscus tamquam filius patri et unicus matris suae, securus in sinu clementiae suae dormiens et quiescens. Pastoris certe ille implebat vicem et faciebat opus, sed sancto viro pastoris reliquerat nomen. Beatus pater necessaria providebat, sed felix dominus illa provisa effectui mancipabat. O quanti maxime in principio, cum haec agerentur, novellae plantationi ordinis insidiabantur, ut perderent. O quanti vineam electam, quam dominica manus benignissime novam in mundo plantabat, suffocare studebant . . . . . . Qui omnes tam reverendi patris et domini gladio interfecti et ad nihilum sunt redacti. Erat enim rivus eloquentiae, murus ecclesiae, veritatis assertor et amator humilium. Benedicta proinde ac memorabilis illa dies, in qua sanctus Dei tam venerabili domino se commisit.“

Im zweiten Teil der Vita prima c. 5 sagt Thomas: Franz erbat sich vom Papst Honorius den Kardinal von Ostia als Ordensprotektor; der Kardinal suchte das Amt so gut wie möglich zu erfüllen; „propterea sanctus pater modis omnibus se subjiciebat ei et miro ac reverenti eum venerabatur affectu“; deshalb nannte Franz in seinen Briefen den Kardinal „totius mundi episcopum“ und begrüfste ihn oft mit „benedictionibus inauditis“. Dann heifst es weiter vom Kardinal: „Nimis quoque amore dictus dominus erga sanctum virum flagrabat et ideo, quidquid beatus vir loquebatur et quidquid faciebat, placebat ei . . . . Testatur ipse de eo,

spricht, zeigt, wie diese Stätte 1247 schon so vergessen war, dafs die namentliche Erwähnung keinen Zweck mehr zu haben schien.

1) Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 43 ff.

quod nunquam in tanta esset turbatione seu animi motu, quod in visione ac collocutione s. Francisci omne mentis nubilum non discederet rediretque serenum ..... Ministrabat iste b. Francisco tanquam servus domino suo, et quoties videbat eum, tanquam Christi apostolo reverentiam exibebat et inclinato utroque homine saepe manus eius deosculabatur ore sacrato."

In c. 5 des zweiten Teiles entwirft er noch eine glänzende Charakterschilderung des Kardinals, der „in desiderio sanctitatis cum simplicibus erat simplex, cum humilibus erat humilis, cum pauperibus erat pauper; erat frater inter fratres, inter minores minimus." Und in der Einleitung zum dritten Teile der Vita prima läſst Thomas den nunmehrigen Papst Gregor IX. sich freuen über die Wunder des toten Franz, seines Sohnes, „quem sacro portavit in utero, fovit in gremio, lactavit verbo et educavit cibo salutis."

Sollte man glauben, daſs so nur ein blinder Verehrer des Kardinals von Ostia sprechen konnte, so vergleiche man damit, was die angeblichen Feinde des Kardinals, die Verfasser der Legenda trium Soc. — Sabatier sieht sie ja für echt an — über den Kardinal sagen; es kommt in der Hauptsache auf das gleiche hinaus. Im c. XVI (nach alter Zählung) heiſst es: „Videns b. Franciscus fidem et dilectionem, quam habebat ad fratres dictus dominus Hostiensis, ipsum cum intimis cordis affectuosissime diligebat" .... Später sei der Kardinal Papst geworden, „qui tam fratrum quam aliorum Religiosorum et maxime pauperum Christi usque in finem vitae suae extitit benefactor praecipuus et defensor; unde non immerito creditur, ipsum esse sanctorum collegio sociatum." Das also sagten die drei Genossen von dem Manne, der dem Werke ihres Meisters mit aller Kraft entgegengearbeitet, ja es mit einer Diplomatie, gegen die Franz nicht aufkommen konnte, zerstört hatte? Die mit ihrer Legende den wahren Idealen des Heiligen wieder Bahn brechen und die Abgefallenen im Orden bekämpfen wollten, brachten diese Unwahrheit in ihre Schrift[1]? Bleibt für

1) Vgl. hierzu noch Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 43 Anm. 1, wo auch die betr. Stellen des Speculum Perfectionis herangezogen sind.

Sabatier und seine Anhänger ein anderer Ausweg offen, als daſs auch die vertrautesten Jünger des Heiligen unter die Fälscher gegangen sind? Will man das nicht annehmen und die Legenda tr. Soc. doch für echt halten, so wäre wiederum ein neuer Beweis gewonnen, daſs zwischen Franz und dem Kardinal der behauptete Gegensatz nicht bestanden haben kann. Bei den starken Zweifeln an der Echtheit der Legenda trium Sociorum ist es freilich wichtiger, daſs auch die Vita secunda des Thomas den Standpunkt der Vita prima, wenn auch nicht ganz so enthusiastisch, aber doch in der Hauptsache gleichartig vertritt. Unter Tränen läſst Thomas da den Kardinal die Armut der Minoriten bewundern und er fügt hinzu: „Hic Ostiensis ille fuit, qui tandem ostium maximum in ecclesia factus semper adstitit beato patri, donec hostiam sacram animam illam beatam coelo refudit. O pius portus, o viscera caritatis! In alto positus dolebat alta merita non habere, cum revera sublimior esset virtute quam sede“ (III, 9). Ebenso hinterläſst die Unterredung zwischen Franz und dem Kardinal, von der Thomas etwas später berichtet (III, 19), den Eindruck, daſs der Kardinal von aufrichtiger Verehrung für Franz erfüllt geschildert werden soll; nach Tyrannei sieht es nicht aus, wenn der Kardinal zuletzt zu Franz sagt: „Fili, quod bonum est in oculis tuis, fac, quia Dominus tecum est.“ So bestätigen die Genossen des Heiligen in der Vita secunda durch den Mund Celanos die Angaben der Vita prima. Es ist freilich eine ganz andere Frage, ob diese Angaben der beiden Lebensbeschreibungen vollständig sind, ob sie alles bringen, was über das Verhältnis der beiden Männer gesagt werden konnte und heute zur richtigen Erkenntnis des Heiligen festgestellt werden muſs. Darüber wird bei den kritischen Einwänden zu sprechen sein, die gegen Celanos Darstellung zu machen sind (s. u. S. 193 ff.). Hier genüge zunächst die Feststellung, daſs sich hinsichtlich des Kardinals von Ostia die bona fides Celanos, gemessen an den Anschauungen seiner angeblichen Gegner und an den Schlüssen einer allgemeinen Untersuchung, bewährt.

Über die Anfänge des Ordens, über seine künftige

Gliederung in drei Zweige gibt die Vita prima nur recht spärliche Angaben (I, 15); aber sie bestätigen, was ich nach andern Quellen festzustellen versucht habe[1]: dafs der erste Orden der Kern der franziskanischen Bewegung gewesen ist und dafs der Klarissen- und Tertiarierorden ihm nur angegliedert worden sind.

Wie schildert Thomas ferner die Gesinnung und die Ziele des Heiligen? Es ist früher ausgeführt worden[2], dafs — entgegen allen neueren Konstruktionen — die Ideale des Heiligen für uns nur aus seinen eigenen Aufzeichnungen, vor allem aus dem Testament, einwandfrei zu erkennen sind und dafs nur von dort aus die Angaben der Legenden kontrolliert werden müssen. In gleicher Weise wie für die Entwicklung des Ordens das Testament und die Mitteilungen Jakobs von Vitry als Quellen ausschlaggebend sind[3], so auch für die Gedankenwelt des Heiligen in erster Linie seine eigenen Aufzeichnungen.

Die wichtigsten Gedanken des Testamentes stehen auch in der Vita prima: so die Befolgung des Evangeliums (I, 30), das strenge Armutsideal (I, 14, 15, 19), die Pflege der Leprosen (I, 7), das Gehorsamsideal (I, 15 und 17), die Notwendigkeit der Handarbeit (I, 15, auch I, 10), das demütige Verhältnis zu den Priestern, also zur Kirche (I, 15, 17, 22, 27; vgl. auch F.'s doch ganz freiwillige Reise nach Rom I, 13). Wie wird von Thomas das strenge Leben der ältesten Brüder gerühmt (I, 15) — es liegt in dieser Schilderung der schärfste Gegensatz zu den laxen Anschauungen, wie sie nach dem Tode des Heiligen im Orden sich ausbreiteten.

An einem einzelnen Beispiele sei der enge Zusammenhang von Testament und Vita prima noch erläutert. Im Kap. 17 des ersten Teiles ist nicht nur das Gebet, das Franz den Brüdern lehrte, wörtlich angeführt und der Gehorsam in seinem Sinne beschrieben, sondern auch dieselbe

1) Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 33 ff.
2) In dieser Zeitschrift XXII, S. 368.
3) Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 23.

übertriebene Verehrung des Priesters wird gefordert und an einem Beispiel gerühmt. Franz hatte im Testamente vorgeschrieben, die Priester als „Herren“ zu verehren und sich ihrem Willen zu fügen, selbst wenn sie die Brüder verfolgten: denn er wolle an den Priestern keine Sünde sehen, sondern den Sohn Gottes, weil sie das Sakrament verwalteten. Dieser Anschauung entspricht, was Celano an der genannten Stelle erzählt: dafs die Brüder nicht aufhörten bei einem Priester zu beichten, obwohl ihnen seine vollendete Nichtswürdigkeit mitgeteilt wurde, und dafs ein Bruder lange Zeit gedrückt umherging, weil ihm dieser Priester — oder ein anderer, sagt Celano — gesagt hatte: „Vide, frater, ne sis hypocrita.“ Da ein Priester nicht lügen könne, so müsse es wahr sein, meinte der betrübte Bruder. Franz habe ihm dann darüber hinweggeholfen, indem er „verbum sacerdotis exposuit et eius intentionem sagaciter excusavit.“ In der Wiedergabe dieser Erzählung zeigt sich Celano also in engster Übereinstimmung mit Franz, und zwar an einem Punkte, der auf die Dauer gewifs nicht aufrechtzuerhalten war und dem z. B. Bonaventura später direkt widersprochen hat [1].

Das Testament des Heiligen läfst uns die Konflikte spüren, die in seine letzten Lebensjahre fallen; das Verbergen dieser Konflikte hat man der Vita prima ganz besonders schwer angerechnet. Aber nur, weil man diese Konflikte in unrichtiger, viel zu weit gehender Weise vermutet hatte, konnte man sagen, dafs Thomas sie verschweige; von den Konflikten, die man auf Grund der Quellen und einer vorsichtigen Kombination feststellen kann [2], spricht die Vita prima, wenn auch in zurückhaltender Form, wie es pietätvoller Gesinnung nahe liegen mochte (s. u. S. 189 f.) [3].

Es ist zuzugeben, dafs ein wichtiger Punkt des Testamentes, die Warnung vor päpstlichen Privilegien, in der

1) Bonaventura, Opera IX, S. 382.

2) Vgl. Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 42 ff.

3) 1. Celano I, 11 (Hinweis, dafs es künftig auch minder gute Mitglieder im Orden geben werde), II, 3 (Hinweis auf indiskrete Genossen des Heiligen), II, 6 (die Streber im Orden).

Vita prima nicht erwähnt wird und dafs überhaupt dem Testament (trotz Zitaten und Anlehnungen an dasselbe) die Bedeutung nicht eingeräumt wird, die Franz selber ihm geben wollte. Aber wiederum mufs zur Vorsicht im Urteil mahnen, dafs auch die Vita secunda das Testament in gleicher Weise zurücktreten läfst und dafs weder die Legenda trium Sociorum noch auch das Speculum Perfectionis das Testament und seinen Zweck im Sinne Franzens verwerten [1].

Sollte es nicht überhaupt eine unbillige Forderung sein, dafs Thomas in seiner Vita prima alles und jedes hätte erwähnen und bedenken müssen, was wir heute für wichtig ansehen? Wie vieles hat er achtlos übergangen, was er sicherlich gewufst hat [2]; wie vieles mag er aus Pietät übergangen oder geglättet haben, um das Andenken des Heiligen ganz hell erscheinen zu lassen und die vorhandenen Gegensätze nicht zu verschärfen! Eine solche Vermutung wird gerade dann wahrscheinlich, wenn man sich 1228 noch keine offene Spaltung an der Geburtsstätte des Ordens denkt.

Die der Vita prima Parteilichkeit vorgeworfen haben, stützten sich immer mit besonderem Nachdruck auf den Unterschied der Auffassung, der zwischen der ersten und zweiten Vita bestehe. Aber sind die Unterschiede wirklich so grofs, wie man behauptet hat, und sind sie nur durch einen Parteiwechsel Celanos zu erklären? Ich mufs es rund bestreiten. Im grofsen Ganzen ist die Vita secunda genau das, was sie sein will: eine Ergänzung zur Vita prima [3]. Sie vermeidet in den weitaus meisten Fällen irgend etwas zu wiederholen, was in der Vita prima bereits gesagt ist;

1) Vgl. in dieser Zeitschrift XXII, S. 374.

2) Er nennt z. B. (II, 10) den Namen der Kirche nicht, in der Franz beigesetzt wurde; er spricht nur von dem „sacro loco“, der dadurch noch geheiligter geworden sei. — Vgl. ferner unten S. 195 f.

3) Auch Loofs, Christl. Welt (1894), S. 636 meint, nach dem Sturze des Elias sei die erste Vita unbrauchbar geworden und das Generalkapitel habe eine neue Vita gewünscht. Aber die Vita sec. ist kein selbständiges Ganzes; das ist sie nur gemeinsam mit der Vita prima.

nur des Zusammenhangs halber wird hier und da notwendigerweise nochmals kurz berührt, was in der Vita prima schon ausführlicher steht. Wenn trotzdem einige Male einzelne Tatsachen in sich widersprechender Weise berichtet sind, so muſs man das dem Verfasser, der kein kritischer Forscher war, wohl zu gute halten — man wird in jener Zeit kaum einen Anstoſs daran genommen haben [1]. Hinsichtlich der Gesamtanschauung Celanos ist zuzugeben, daſs sie 1247 etwas anders ist als 1228. Es fragt sich nur, ob dieser Unterschied auf einen Frontwechsel zurückgeführt werden muſs oder nicht weit besser auf die Entwickelung des Ordens und auf die allgemeine Umgestaltung mancher Anschauungen im Laufe eines für die Minoriten erfahrungsreichen halben Menschenalters. Die wesentlichen Anschauungen des Heiligen sind doch in beiden Viten ganz die gleichen. Das Armutsideal und die Demut, der Gehorsam und die Askese, die Unterwerfung unter Kirche und Priester, die Vorbildlichkeit des Evangeliums, die Leprosenpflege und das Verhältnis zur Natur — das alles steht in der Vita prima so eindringlich wie in der Vita secunda. Soll man nun Celano tadeln oder bösen Willen voraussetzen, weil er 1247 eine Reihe von Fragen — Einzeldinge gegenüber den Hauptanschauungen des Heiligen — behandelt, die er in der Vita prima noch nicht berührt hatte? Thomas

1) Solche Einzelwidersprüche finden sich z. B. in 1. Cel. I, 10 und 2. Cel. I, 10 (und III, 52) hinsichtlich des ersten Jüngers; doch ist dabei auf 2. Cel. II, 17 hinzuweisen, wo Übereinstimmung mit 1. Cel. I, 10. Die Vita pr. hat gewiſs mit ihrer Angabe recht; daſs der unbekannte, dem Orden vielleicht wieder verloren gegangene Jünger in der späteren Überlieferung verschwand, erklärt sich leicht. Ferner verschiedenartige Schilderung der Eltern in 1. Cel. I, 1 und 2. Cel. I, 1 und so noch öfters. Die Abweichungen der Vita sec. sollten z. T. wohl Verbesserungen der Vita prima sein (z. B. in 2. Cel. I, 2 einige Kleinigkeiten anders als in 1. Cel. I, 2); z. T. sind sie gewiſs nur Unachtsamkeiten, die damals von niemand schlimm genommen wurden. — Hinsichtlich zweier Stellen, die Sabatier, Spec. Perf., S. C Anm. 2 als Widersprüche zwischen den beiden Viten bezeichnet hatte (betr. Benedictio und Stigmen), ist inzwischen der Nachweis geführt worden, daſs keine Widersprüche vorliegen: Anal. Bolland. XIX, S. 62. Vgl. auch unten S. 191.

hatte für seine zweite Arbeit nicht nur zahlreiche Ergänzungen seines früheren Wissens erhalten — deshalb sollte ja die neue Schrift verfafst werden — sondern es wurde auch erst in späterer Zeit notwendig, einreifsenden Mifsständen gegenüber auf den Willen des Heiligen zurückzugreifen. Das war der natürliche Gang der Dinge. Solange Franz lebte und gewifs auch noch eine Weile nach seinem Tode wagten sich die Abweichungen von seinen Vorschriften und Wünschen noch nicht so stark hervor; aber in den folgenden zwei Jahrzehnten wird, ja mufs vieles geschehen sein, was die Vermenschlichung der Ordensideale anzeigte. Und vor allem bedeutete das Generalat und die Absetzung des Elias (1233—1239) die allerschmerzlichste Erfahrung für die Ordensmitglieder; gleichviel ob Elias zu einer bestimmten Partei gehörte oder nicht: er verkörperte jedenfalls einen Abfall von dem Lebensideal des Ordensstifters. Ergab sich daraus nicht für die ehrlichen Anhänger des Heiligen die Verpflichtung, strengere Mafsstäbe anzulegen, die Ideale der Gründungszeit schärfer und eingehender zu betonen? Deshalb in der Vita secunda die spezielleren Ausführungen über das Armutsideal: das Bekämpfen des Häuserbesitzes, der gelehrten Arbeit und des Büchersammelns und der Hafs gegen das Geld; ferner die Ermahnungen zum Bettel, zum geistlichen Frohsinn und zur Einfalt, die Warnungen vor dem Müfsiggang, vor jeder Berührung mit Frauen und vor dem Aufenthalt an einer curia. Deshalb aber auch das Vorhandensein mehrerer Kapitel, die sich ohne direkte Berührung mit dem biographischen Zweck nur auf Mifsstände der Zeit von 1247 beziehen [1].

Man hat den Unterschied der beiden Viten in der Behandlung des Elias ganz besonders betont; ergab sich aber nicht gerade diese Verschiedenheit aus dem Schicksal des Elias? Sein Name — seit 1239 im Orden verfemt — ist in der Vita secunda allerdings nicht genannt, aber ausgemerzt ist er trotzdem aus der Erzählung nicht: als vicarius Sancti tritt er häufig genug als ein bekannter Unbekannter

1) So 2. Celano III, 98. 111. 113. 124, vielleicht auch 115.

auf, und was einmal in der Geschichte des Heiligen mit Elias zusammenhing, ist nicht verschwiegen worden [1]. Nur an einer Stelle könnte man von einem wirklichen Gegensatz der beiden Viten sprechen. In der ersten Vita II, 7 segnet Franz auf dem Totenbett vor allen andern Brüdern den Elias: „Te, fili, in omnibus et per omnia benedico, et sicut in manibus tuis fratres meos et filios augmentavit Altissimus, ita et super te et in te omnibus benedico .... Benedico te sicut possum et plus quam possum et quod non possum ego, possit in te, qui omnia potest. Recordetur Deus operis et laboris tui et in retributione justorum sors tua servetur. Omnem benedictionem, quam cupis, invenias, et quod digne postulas, impleatur.“ In diesen Worten des Sterbenden liegt eine solche Fülle der Anerkennung, daſs man zugleich die absichtliche Designation des Nachfolgers darin sehen möchte. Nun bestätigt die Vita secunda III, 139 durchaus, daſs Franz auf dem Sterbebette die Brüder segnete und damit bei Elias begann („incipiens a vicario suo“) — freilich ohne die Segensworte der Vita prima zu wiederholen, was sich aber aus der ergänzenden Art der Vita secunda oder besser noch aus dem inzwischen eingetretenen Abfall des Elias genugsam erklären würde. An einer andern Stelle der Vita secunda jedoch (III, 116) gibt Franz, als man ihn in seiner letzten Lebenszeit bittet, einen Nachfolger zu bezeichnen, seufzend das Urteil ab: „tam multimodi exercitus ducem, tam ampli gregis pastorem nullum sufficientem intueor;“ dann beschreibt er den Jüngern, wie ein vollkommener Generalminister beschaffen sein müsse.

Ich will es nicht versuchen, den Widerspruch zu lösen, indem ich den Segen der Vita prima als möglich hinstelle neben dem Urteil der Vita secunda, daſs kein zum Generalministeramt vollkommen geeignetes Mitglied im Orden vorhanden sei. Aber eine andere Lösung bleibt jedenfalls, die in den Kreis der hier vertretenen Anschauungen paſst

1) Vgl. 2. Celano III, 77 und 139. — Bei den Erwähnungen des vicarius Sancti (II, 1 und 4; III, 134. 139) ist freilich nicht sicher zu sagen, ob sich nicht eine dieser Stellen auf Petrus Cataneus bezieht; auch dieser wird mehrfach (III, 13. 35. 115) als vicarius bezeichnet.

und auch an dieser Stelle ein Zugeständnis an Sabatier ausschliefst [1]. Thomas neigte in der Vita prima unzweifelhaft dazu, Gregor IX. und Elias zu feiern: sie waren nicht nur seine Auftraggeber, sondern auch die am stärksten hervortretenden Freunde des Heiligen. So mag die benedictio, an deren Tatsache nach der Vita secunda nicht zu zweifeln ist, eine übertreibende Fassung erhalten haben. Dann aber bleibt es sehr wohl möglich, dafs Franz zu anderer Zeit — die Vita secunda sagt: prope finem vocationis — sich den vertrautesten Jüngern gegenüber dahin ausgesprochen hat, dafs für seine Nachfolge keiner alle notwendigen Eigenschaften besitze. Das konnte Franz aussprechen, so freundschaftlich er auch Elias gesinnt war — ein Unterschied zwischen warmer persönlicher Freundschaft und der unbedingten Empfehlung für das oberste Amt des Ordens durfte gemacht werden. Nachdem Elias gescheitert war, mögen die vertrauten Genossen mit diesem Urteil des Heiligen hervorgetreten sein — vielleicht dafs die Wiedergabe des Urteils erst dadurch so ausführlich und eindringlich geworden ist, weil man es post eventum formulierte. Die Einwände, die man gegen die unbedingt wortgetreue Zuverlässigkeit der ersten wie der zweiten Vita selbstverständlich überall machen mufs, mindern vielleicht hier den scharfen Gegensatz im wesentlichen ab [2].

Um es zusammenzufassen: die Vita secunda zeigt nicht, dafs ihr Verfasser sich inzwischen reuig zu den wahren Idealen des Heiligen bekennen gelernt hatte, sondern sie zeigt vielmehr, wie stark inzwischen das Ideal verfallen war und an wie vielen Punkten es der herben Ermahnung be-

---

1) Vgl. Sabatier, Speculum Perf., S. XCIX f.

2) Eine solche Erläuterung mufs auch der Zusatz der Vita secunda zu der benedictio des Elias und der andern Brüder finden: „Nullus sibi hanc benedictionem usurpet, quam pro absentibus in praesentibus promulgavit." Obwohl ein Beweis dafür nicht zu liefern ist, dafs diese Worte sich auf Elias beziehen, liegt es nahe an ihn zu denken — aber doch nur insoweit, als er in der Zeit des Kampfes um sein Amt, also in der zweiten Hälfte der 30er Jahre, einen besondern Anspruch aus der benedictio hergeleitet haben mag.

durfte. Die Vita secunda mit ihrer etwas veränderten Betrachtungsweise war das Ergebnis einer Entwicklung der Geister, die wie andere auch Thomas von Celano durchgemacht hatte und der sich aller Wahrscheinlichkeit nach auch die vertrauten Jünger des Heiligen nicht entziehen konnten — wenn anders ihre Stellung zu Thomas und zu Gregor IX. im Jahre 1228, wie sie oben bestimmt worden ist, sich als richtig erweist.

Das Ergebnis dieser Betrachtungen ist, dafs Thomas von Celano seine Vita prima ohne die Absicht parteiischer Darstellung und ohne einen Gegensatz zu den vertrauten Jüngern des Heiligen geschrieben haben mufs.

Wollte nun aber jemand bei diesem Ergebnis Leben und Anschauungen des Heiligen auf Grund der Vita prima vertrauensvoll schildern, so würde doch nur eine halbe Arbeit zu stande kommen. Die subjektiv treue Gesinnung Celanos ist doch noch keine ausreichende Gewähr für ein objektiv treues Bild. Man mufs vielmehr nach dieser moralischen Rechtfertigung Celanos nachdrücklichst betonen, dafs seine Vita prima dennoch starke Mängel hat [1]. Ein Teil davon ist oben schon erwähnt worden: nur weniges von dem, was Thomas schildert, hat er selbst erlebt. Gestützt auf mündliche Berichte anderer Leute wird er ferner den Unsicherheiten solcher Berichterstattung, dem Zufall subjektiver Eindrücke nicht entgangen sein. Es wurde bereits angedeutet, dafs Thomas sicherlich bis zu einem gewissen Mafse im Banne seiner Auftraggeber stand, dafs er Gregor IX. und Elias als seine besten Gewährsmänner ansah und deshalb auch mit Lob für sie nicht geizte: Gregors Verhältnis zu Franz ist überschwenglich ausgemalt und die benedictio des Elias scheint übertreibend gefafst zu sein [2]. Dabei sind

1) Vgl. dazu Minocchi, Nuovi studi, S. 82.

2) Dafs der Kardinal von Ostia in der letzten Lebenszeit des Heiligen den Orden ganz geleitet und dafs sich Franz ihm in jeder Weise unterworfen habe (1. Celano II, 5), ist aus andern Quellen nicht zu kontrollieren; bei dem zunehmenden Siechtum Franzens ist es aber möglich, dafs Thomas die Wahrheit berichtet hat.

weder Gregor noch Elias von Thomas charakterisiert; man erfährt nicht, daſs sie andere Naturen waren als Franz. Die Unfähigkeit, treffend zu charakterisieren, tritt vor allem auch da hervor, wo Thomas den Heiligen selber in seinem Wesen zu kennzeichnen versucht (I, 29). Nach dem, was er an dieser Stelle von Franz rühmt, scheint dem Heiligen nichts an menschlicher Vollkommenheit gefehlt zu haben. Ganz gleichmäſsig betont stehen alle Tugenden nebeneinander: er ist unschuldig und einfach in Taten und Worten, liebt Gott und die Menschen, ist gehorsam und sanft in seinem ganzen Wesen, freundlich in Reden, entgegenkommend bei jeder Ermahnung, aufs höchste zuverlässig, vorsichtig im Rat, eifrig in der Tat, stets heiter und klaren Geistes, sich erbaulichen Betrachtungen widmend, fleiſsig im Gebet, sich ganz seinen Bestrebungen hingebend, immer derselbe bleibend, rasch im Verzeihen, langsam im Zürnen, freien Geistes, klaren Gedächtnisses, scharfsinnig und umsichtig, streng gegen sich selber, wohlwollend gegen andere, discretus in omnibus; dabei höchst beredt, immer gütig, Feind der Trägheit und der Hoffart, so demütig wie nur möglich, omnium moribus se conformans: fromm unter den Frommen, unter den Sündern wie ein Sünder. — Diese Charakteristik — im Urtext noch viel stärker eine rhetorische Häufung ähnlicher Eigenschaften — hat vor allem den Mangel, daſs sie zu viel des Guten geben will und die wesentlichsten Charaktereigenschaften in keiner Weise vor andern hervorhebt: Franz tritt infolgedessen nicht klar hervor. Aus dem, was Thomas in der ersten und in der zweiten Vita hier und dort zerstreut an Einzelheiten über das Wesen des Heiligen angibt, läſst sich weit eher ein deutliches Bild gewinnen als aus jener Anhäufung so vieler guter Eigenschaften. Wie viele Züge fehlen in dieser Mustercharakteristik, die wichtiger sind als diese zum Teil etwas landläufigen Tugenden! Es fehlt die schroffe Wahrheitsliebe, mit der er sich selbst in der Predigt eines Vergehens schuldig bekennt (1. Cel. I, 19); es fehlt die Fähigkeit, auf Menschen einzuwirken, und die tief blickende Menschenkenntnis, die den Brüdern manchmal wie ein Wunder erschien (1. Cel. I, 17 und 18); es fehlt

das angeborene Feingefühl, das ihn alle detractatores verabscheuen läſst (2. Cel. III, 115); es fehlt die kindliche Naivität seines Wesens (2. Cel. III, 67), aber auch die zeitweilig hervortretende Selbstgewiſsheit, mit der er im göttlichen Auftrag zu handeln glaubt; es fehlt das Übermaſs an Aufopferungsfähigkeit und an Empfindsamkeit vor allem für die Passion Christi, jenes beständige Leben in den „hohen, unruhigen Regionen der Exaltation“ [1].

Ist Thomas etwa, wenn er die wesentlichen Seiten des Heiligen nicht hervorzuheben verstand, entschuldigt durch eine Zeit, der die Fähigkeit schärferer Charakteristik der Persönlichkeiten mangelte? Will man Thomas auch diese Entschuldigung zubilligen, so bleibt eben doch bestehen, daſs seine Arbeit an dieser Stelle unzureichend ist, und daſs sie aus andern Quellen ergänzt werden muſs; und Thomas erscheint doch schuldiger, wenn man zum Vergleiche heranzieht, mit wie wenigen Worten Jordanus a Jano die eindringendste Charakteristik des Heiligen gegeben hat: „omnia per humilitatem maluit vincere quam per iudicii potestatem“ [2].

Wie unvollkommen ist ferner der Versuch, die Bedeutung Franzens für Religion und Kirche zu bestimmen (1. Cel. II, 1). Die Rückkehr zum Evangelium ist wohl angedeutet: mit der doctrina evangelica und dem exemplo Apostolorum überwindet er alle menschliche Weisheit, erneuert er die alte Religion und die Wunder früherer Zeiten; er erreicht eine vollkommene sanctitas und wird ein Beispiel für Alle. Damit hat Thomas Richtiges wohl berührt, aber erfaſst ist die Besonderheit der Religiosität des Heiligen und ihre geschichtliche Stellung doch keineswegs. Vielleicht stellt man auch hier an Thomas und seine Zeit unerfüllbare Forderungen; die Hauptsache aber ist, daſs der Forscher über Thomas hinaus die Unvollkommenheit seiner Nachrichten ergänzen muſs, anstatt ihn etwa für eine vollkommene Quelle anzusehen.

---

1) Thode, Franz von Assisi, S. 21.
2) Anal. Francisc. I, S. 5.

Unerfüllt bleibt ferner, was Thomas im Prolog der Vita prima ankündigt: der erste Teil werde in zeitlicher Folge Bekehrung und Leben des Heiligen schildern („historiae ordinem servat“). Wie froh wären wir, wenn diese Zusage ausgeführt worden wäre! Statt dessen bricht die chronologische Schilderung schon mit dem Jahre 1212 ab, und erst im letzten Kapitel erscheint als nächstes sicheres Datum Weihnachten 1223. Für die Zwischenzeit aber gibt Thomas eine zum gröſsten Teile zeitlich ungeordnete Summe von Mitteilungen und statt erwünschter klarer Kunde häuft er uns nur die Schwierigkeiten hinsichtlich der dunklen Geschichte des Ordens in seinem ersten Jahrzehnt. Wie gerne hätten wir nähere Auskunft über die Entwicklung der Gemeinschaft aus loseren Formen zu festerer Organisation, über die Leitung des Ordens und über die Generalkapitel, über die Anfänge der Klarissen und der Tertiarier, über den Beginn der auswärtigen Missionen u. s. w. Über keinen dieser Punkte gibt Thomas eine befriedigende Auskunft — so eingehender Bericht scheint nicht im Zwecke seiner Arbeit gelegen zu haben. Man kann es mit einer andern Richtung seiner Absichten erklären; aber mit solchen mehr erbaulichen als historiographischen Zwecken läſst sich doch nicht entschuldigen, daſs Thomas auch die Ereignisse von 1219/1220 — die Krisis des Ordens in Italien während Franzens Aufenthalt im Orient — vollkommen verschweigt. Man würde hier eine Tendenz vermuten müssen, wenn eine solche nicht grundsätzlich abzulehnen wäre und wenn nicht die Vita secunda — und ebenso das Speculum Perfectionis und die Legenda trium Sociorum! — in gleicher Weise darüber schwiegen. Wir sind über diese Vorfälle freilich nur durch Jordanus de Jano (n. 13—15) unterrichtet, aber es ist undenkbar, daſs er diese Ereignisse erfunden haben sollte. War für Thomas nicht der Erwähnung wert, was in der Geschichte des Ordens so stark Epoche gemacht, was die Rückkehr Franzens aus dem Orient, die festere Organisation der Gemeinschaft, die Erwählung eines Kardinalprotektors und die Abfassung einer neuen Regel zur Folge gehabt hatte? Es läſst sich der Verdacht nicht abweisen, daſs

Thomas sowohl 1228 wie 1247 gemeinsam mit den Genossen des Heiligen diese Episode der Ordensgeschichte — in ihrer Veranlassung wenigstens — für so unerfreulich gehalten hat, dafs er lieber davon schwieg. Das Bild des Heiligen sollte möglichst ungetrübt erscheinen — eine Parteilichkeit weit eher für als gegen den Heiligen! Dann hat auch hierbei der erbauliche Zweck über die genaue biographische Darstellung gesiegt. Und das ist der Gesamteindruck, den man schliefslich doch von der Vita prima hat: sie ist bona fide geschrieben, aber neben ihren mancherlei begreiflichen Mängeln steht als stärkster Einwand, dafs sie offenbar in erster Linie erbaulichen Zwecken dienen sollte.

Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters [1].

Von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

IV.

Duns und Biel.

Um von der Versöhnungslehre des Duns ein deutliches Bild zu gewinnen, ist es noch mehr als bei seinen Vorgängern nötig, zuerst nach seiner Anschauung über den von Gott tatsächlich eingeschlagenen Modus der Erlösung zu fragen und erst danach die Beleuchtung in Betracht zu ziehen, die er dieser feststehenden Gröfse durch seine Reflexionen über die Notwendigkeit und Zulänglichkeit dieses Weges hat zu teil werden lassen. Indem die Darsteller sich sofort zu seinen kritischen Auseinandersetzungen mit Thomas und Anselm und zu seinen Reflexionen über das nach der potentia Dei absoluta Mögliche wenden, kommen sie überhaupt nicht dazu, ein deutliches und vollständiges Bild dessen zu geben, was für ihn nach der potentia Dei ordinata tatsächlich geschehen ist. Auch die neueste Monographie über Duns, die von Seeberg [2], macht hierin keine Ausnahme. Sie begnügt sich nach einem Exzerpt der 19. und 20. Distinktion des 3. Buches auf Grund eines allgemeinen Eindruckes einige Behauptungen über „die positive Gestaltung der Lehre“ des Duns auszusprechen und

1) Siehe Bd. XXII, S. 378; XXIII, S. 35. 191. 321; XXIV, S. 15.

2) Die Theologie des Johannes Duns Scotus 1900.

daran Reflexionen zu knüpfen. Nun gibt ja Duns selbst den Anlafs zu jener ungünstig wirkenden Reproduktion seiner Lehre, sofern er sofort mit der Kritik beginnt. Aber man darf nicht übersehen, dafs er die Kritik in der Form von Erläuterungen zu den Sentenzen des Lombarden vornimmt, dafs die letzeren daher für ihn die Voraussetzung bilden, sofern er sie nicht bestreitet, was nur an einem untergeordneten Punkt der Fall ist, ja dafs er, soweit er nichts anderes sagt, die Richtigkeit der gemeinen Auslegung des Lombarden voraussetzt. Nach dieser ist es die von dem Gottmenschen durch seinen Tod als ein überpflichtmäfsiges, nach Qualität und Quantität der Sünde entsprechendes opus bonum poenale oder als ein Opfer geleistete Satisfaktion für die menschliche Sünde, was den beleidigten Gott versöhnt und dazu bestimmt, den Gliedern Christi, den mit ihm sich im Glauben Einigenden, durch die Sakramente der Taufe bezw. Bufse den Habitus der Gnade einzuflöfsen, dessen Dasein die Tilgung der macula culpae bedeutet, und ihnen nicht nur die Strafe der ewigen Verdammnis zu erlassen, sondern auch die den vorchristlichen Gerechten verschlossen gewesene Himmelstür zu öffnen und die zeitliche Strafe in der Taufe ganz zu erlassen, bei Todsünden nach der Taufe im Bufssakrament zu verringern, eine Befreiung von culpa und poena, die zugleich Befreiung von der Gewalt des Teufels ist. Suchen wir zu ermitteln, wie Duns sich hierzu stellt.

Zunächst handelt es sich um die Wirkungen, die er der Passion Christi zuschreibt. Er führt sie nicht ausdrücklich auf, sondern erwähnt sie nur gelegentlich. Das spricht für seine Anerkennung der Überlieferung. Und diese Erwartung wird durch die Zusammenstellung jener gelegentlichen Äufserungen bestätigt. Die einleitende Frage von III. D 19 lautet, ob Christus uns verdient habe gratiam et gloriam et remissionem culpae et poenae etc. Sie ist natürlich zu bejahen. Immer wieder handelt es sich in dieser Distinktion darum, dafs Christus die Tilgung der culpa und die Verleihung der Gnade verdient hat. Für deletio culpae oder peccati steht auch remissio offensae 10. 11 (und ratio conferendi gratiam reconciliantem). Von delere, auferre rea-

tum peccati spricht er 13. Das Dritte, die collatio gloriae, ist natürlich dasselbe wie die apertio januae paradisi, die den vorchristlichen Gerechten verschlossen war, oder die amotio obstaculi intrandi, das in der Erbsünde oder in anderer Sünde liegt. Hiervon ist 8 und 11 die Rede. Nur die Befreiung aus der Gewalt des Teufels erwähnt Duns nicht, natürlich nur, weil sie ihm mit der Verleihung der Gnade, der Aufhebung des reatus und der Beseitigung des obstaculum gegeben war. Auf sie deutet das „etc.“ der Eingangsfrage. Ein anderer Ausdruck für den Effekt der Passion Christi ist in n 5. 8. die gratia baptismalis und poenitentialis im üblichen Verstande. Es ist freilich ein Irrtum Seebergs, wenn er a. a. O., S. 291 es einen durch Duns vollzogenen systematischen Fortschritt nennt, daſs das Verdienst Christi auf die Sakramentsstiftung bezogen wurde. Diese Beziehung haben seine Vorgänger sämtlich. Nur an einem Punkte korrigiert D. die letzteren, speziell den Thomas, hinsichtlich der Wirkungen der Passion Christi n 3. 5. Dieser hatte die efficacia derselben auf diejenigen beschränkt, die durch Erkenntnis und Liebe Gottes eine zulängliche Disposition für den Empfang der Gnade besitzen oder mit Christus geeinigt sind. Daran nimmt Duns Anstoſs, weil Christi Verdienst ja dann nur denen zu gute käme, die schon irgendwie und irgend welche Gnade besitzen, und ihnen nur noch die Verleihung der gloria eintragen würde. Er fragt, woher wir dann die Verleihung der gratia baptismalis und der gratia prima hätten, und sagt, darin bestehe vielmehr hauptsächlich das Verdienst Christi, daſs er den Nichtvereinigten, auch denen, die sich noch niemals disponiert, die Vereinigung, d. h. die prima gratia verdient habe [1]. Harnack urteilt sehr scharf über

1) n 5: contra secundum, quando dicitur quod non meruit omnibus secundum efficaciam, quia agens non agit nisi in disposito et unito. Quaero a te, utrum Christus tantum meruit, quod habentes gratiam, quo- modocunque et undecunque hoc esset, haberent gloriam ex merito Christi? si hoc solum: igitur non meruit nobis gratiam baptismalem in N. T. nec gratiam datam in sacrificiis et circumcisione in V. T.; quod est falsum; quia unde veniret nobis gratia illa prima? Oportet igitur dicere quod meruit nobis gratiam primam, qua conjuncti essemus sibi: igitur meruit, ut non conjuncti conjungerentur sibi, et in hoc p[illegible]

diese These des Duns: dessen Theorie sei darin ganz besonders irreligiös, dafs sie das Werk Christi einschränke auf die Gewinnung jener gratia prima, die nichts anderes sei als die Herstellung einer Art von Möglichkeit, damit der Mensch die Wirklichkeit seiner Erlösung selbst besorge. S. 481 ff. Aber was Duns hier als Effekt des Verdienstes Christi behauptet, ist doch eher ein Plus als ein Minus gegenüber Thomas. Christi Verdienst ist ihm wie Allen der Grund der Tauf- und Bufsgnade, und zwar so, dafs bei der ersteren nur in den Erwachsenen eine Mitwirkung, eine Disposition des Willens erforderlich ist, was natürlich bei der zweiten durchweg der Fall ist [1]. Er denkt nicht daran, die gratia cooperans und ihre Herkunft aus dem Verdienste Christi zu leugnen, wenn er sagt, er habe nicht nur verdient, dafs die ihm Verbundenen mit ihm weiter mitwirkten und die Herrlichkeit erlangten, oder er habe mehr die Taufgnade und die prima gratia als was späterhin von Gnade nötig wird, verdient (vgl. S. 200 Anm. am Schlufs). Er betont [2], dafs Christus das Hindernis des Eintritts ins Himmelreich weggeräumt d. h. die Befreiung aus dem Totenreich ohne unsere Mitwirkung erwirkt hat, wenn die Erwachsenen auch, um tatsächlich in den Himmel

---

tissime consistebat meritum; igitur non solum meruit, ut conjuncti sibi ulterius cooperarentur ei et sic tandem glorificarentur: sed meruit, ut non uniti unirentur, etiam qui numquam se disposuerunt: unde magis meruit gratiam baptismalem et primam, quam quodcunque opus est postea gratia.

1) 8: Christus meruit omnibus qui primam gratiam accipiunt collationem ipsius, ita quod ibi non cooperatur voluntas nostra, nisi in adultis baptizatis, ubi requiritur aliqua bona dispositio voluntatis: et hoc fuit potissimum in merito suo quod meruit non conjunctos conjungi ... sed quantum ad gratiam poenitentialem post lapsum in mortale actuale, licet meritum Christi sit principale in merendo et totalis causa de condigno, tamen requiritur ibi aliquid a parte recipientis gratiam, ut contritio et compunctio de peccato de congruo.

2) ib. Similiter dico quod Christus meruit nobis ut totalis causa apertionem januae paradisi, ut omnibus in gratia decedentibus aperiretur, nec ad amotionem huius obstaculi intrandi cooperamur ei ... nullus tamen actu ingreditur in coelum nisi cooperetur et utatur prima gratia quam sibi meruit Christus ... nisi impotentia excusat ut in parvulis, quibus Deus dat immediate introitum in coelum.

zu kommen, mitwirken müssen. Das ist jedenfalls etwas, was über die prima gratia hinausliegt. Überhaupt, was fehlt denn da an den Gnaden, die Christus nach der Lehre des Thomas uns verdient hat? Worin besteht aber eigentlich seine Abweichung von diesem? Er ist sich eines Unterschieds bewufst, wenn er die Vereinigung derer mit Christus, welche noch nicht mit ihm vereinigt waren, ja sich noch nie dazu disponiert hatten, dem Verdienste Christi zuschreibt. Das sind aber keine anderen als die kleinen Kinder, die getauft werden. Nach der herkömmlichen Lehre ist es der Glaube der Eltern oder der Kirche, der hier als das sie mit Christus Verbindende oder für den Empfang der Gnade Disponierende auftritt. Das bestreitet aber Duns. Die Eltern könnten ja Häretiker, in der ecclesia militans könnte ja kein einziger Gläubiger sein, und doch hätte die Taufe Kraft. Und hier setzt er das Verdienst Christi als den vollgenügenden Grund dieser ersten Verbindung mit Gott ein [1]. Ferner können doch die Erwachsenen sich nicht für den Empfang der Taufgnade und der gratia poenitentialis disponieren ohne ein adjutorium Dei. Die Verleihung jedes adjutorium zur Erlangung der Vergebung beruht aber auf dem Verdienste Christi (Anm. 1). Aus alle dem ist Duns, wirklich kein Vorwurf zu machen. Er hat den Umfang des Christus zu Verdankenden nicht beschränkt, sondern eher erweitert [2].

Weiter weicht Duns von der Überlieferung ab hinsichtlich der Lehre von der macula culpae und vom Verhältnis der remissio culpae zur infusio gratiae. Die macula galt all-

1) IV 4 q 2 n 4: dicitur quod parvulus conjungitur Deo per fidem parentum. Contra pone parentes haereticos vel infideles. Dicitur ad huc quod per fidem Ecclesiae. Contra esto quod in Ecclesia militante nullus esset fidelis, tamen intenderet facere quod Christus fecit, parvulus adhuc vere baptizaretur et reciperet gratiam. De facto nulli datur gratia nisi per aliquam causam meritoriam, quae meretur conjunctionem eius primam cum Deo: et haec causa meritoria est Christus, sed praeter istam non oportet dare aliam intrinsecam in recipiente, qua conjungatur Deo antequam recipiat gratiam.

2) Doch haben nicht nur Alexander und Bonaventura, sondern auch Thomas den Gedanken, dafs Christus uns auch die Disposition verdient habe. Vgl. Bd. XXIII S. 336. 337.

gemein als eine Privation. Duns führt sie aber IV 14 q 1 n 7 auf eine rein ideelle Relation zurück, auf die ordinatio ad poenam, so daſs sie also sachlich mit dem reatus und dem Beleidigtsein, offensa, oder Zürnen Gottes zusammenfällt, das nichts anderes als die aus seiner Gerechtigkeit folgende Absicht, die Sünde zu strafen, bedeutet. Welchen Sinn gewinnt hier die deletio culpae? Nach der älteren Anschauung wurde durch Eingieſsung der Gnade die macula getilgt und dadurch der reatus poenae aufgehoben. Hier bedeutet die Tilgung der Sünde die Aufhebung der ordinatio ad poenam. Dennoch findet auch für Duns Vergebung in diesem Sinne nicht statt ohne Eingieſsung der Gnade [1]. Das begründet er I 17 q 3 n 18. 19 mit Argumenten, wie sie auch sonst vorkommen. Die Privation der Ungerechtigkeit kann nur aufgehoben werden, indem der entgegengesetzte Habitus verliehen wird. Der Sünder, der vorher des ewigen Lebens unwürdig war, ist nach der Buſse seiner würdig; also muſs in ihm eine dies bewirkende Beschaffenheit eingetreten sein. Daſs Gott jemand zum ewigen Leben akzeptiert, heiſst, daſs er ihn nach einer in ihm vorhandenen Disposition dessen für würdig erachtet; da er nun vorher nicht dilectus, sondern odiosus war, Gottes Wille aber unveränderlich ist, so muſs die Veränderung in ihm vorgegangen sein. Aber Duns stellt nun hier n 19 und IV 16 q 2 n 19 den Satz auf, daſs Gott natura prius die offensa vergibt als er Gnade gewährt. Das folgt nicht aus einem Kausalverhältnis zwischen beiden, sondern aus der Ordnung, die sie als Willensakte Gottes haben. Und da ist zu unterscheiden die Ordnung in der Intention und in der Ausführung. In der ersteren denkt er dem einzelnen, nachdem dieser gesündigt, zuerst die Gnade und dann die Befreiung von der Strafe zu. In der Ausführung aber ist es umgekehrt. Wie er dort zuerst will, daſs er Verdienste, dann daſs er die Herrlichkeit besitze, so hier zuerst, daſs ihm keine Schuld, dann daſs ihm Gnade einwohne. Das ist verständlich aus dem Prädestinationsgedanken. Diesem ent-

1) IV 16 q 2 n 15: de potentia ordinata nulli remittit Deus quin illum pro tunc gratificet.

sprechend ist die Ordnung, in der Gott das am einzelnen zu Vollziehende vor Augen hat: die Beseligung, die Erfüllung mit der Gnade, die dazu erforderlich ist, die Beseitigung des Hindernisses, welches die obligatio ad poenam hierfür mit sich führt.

Wenn es sich nun fragt, in welcher Weise Christus diese Effekte durch sein Leiden erzielt hat, so heifst das, in welchem Sinne dies unter die Begriffe meritum und satisfactio zu stellen ist. Wie versteht Duns diese Begriffe überhaupt und auch noch abgesehen von der besonderen Beleuchtung, die sie bei ihm durch die schärfere Betonung der Souveränität Gottes empfangen? Nach III 18 4. 5 ist Verdienst die Beziehung eines löblichen Aktes auf einen Anderen, der für ihn eine Vergeltung schuldig ist, mag diese nun, je nach dem Willen des Verdienenden, diesem oder einem Anderen zu gute kommen. Denn einer kann, das liegt in der Natur der Sache, für einen Anderen verdienen. Gott gegenüber besteht die Wurzel alles eigentlichen Verdienstes in der Affektion des Willens durch die Gerechtigkeit, nicht durch den eigenen Vorteil, auch nicht durch die Gerechtigkeit, wie sie diesen ordnet. Verdienst Gott gegenüber ist die geordnete Willensbewegung in bezug auf Gott, die für Gott Gutes erstrebt und danach cum debitis circumstantiis für sich oder Andere die Vereinigung mit Gott erstrebt. Satisfactio ist eine Art des meritum [1]. Nach ihrem allgemeinen Begriff, wie er auf alle möglichen Obligationen, sowohl die durch Kontrakte oder Wohltaten wie die durch Verfehlung, culpa, entstandenen pafst, ist sie redditio voluntaria aequivalentis alias indebiti. IV 15 q 1 n 3. Sie ist freiwillige redditio; bei Unfreiwilligkeit, nämlich bei der Strafe, könnte man nur von satispassio reden. Sie ist redditio aequivalentis; das fordert die Gerechtigkeit, die durch sie befriedigt werden soll. Sie ist redditio alias indebiti; sonst würde sie nach der Gerechtigkeit nicht dem entsprechen, dem sie entsprechen soll, sondern einem anderen. Gott gegenüber das durch die Sünde Entzogene durch ein aequivalens alias indebitum

1) III 20, 5: meritum debet etc. ... si sit satisfactio.

wiederzuerstatten, ist nun insofern möglich, als Gott den Menschen, den er sich ganz mit allem, was er ist und kann, hätte verpflichten können, nach seiner grofsen Barmherzigkeit in Anbetracht unserer Schwäche regelmäfsig nur zur Erfüllung des Dekalogs hat verpflichten wollen, so dafs er opera supererogationis leisten kann n 7. Welcher Art sind aber diese freiwilligen überpflichtmäfsigen Leistungen, durch die für die Sünde ein aequivalent gewährt wird? Der Regel nach sind es actus poenales n 8. Es greift hier ein, was IV 14 q 1 über die Notwendigkeit der Bufse zur Tilgung der nach der Taufe begangenen Todsünden ausgeführt hatte. Gott, heifst es dort, wird durch die Sünde beleidigt. Sein Beleidigtsein oder Zürnen bedeutet, dafs er strafen will oder „etwas zur Versöhnung Genügendes“ fordert, etwas, was in seiner acceptatio der poena äquivalent ist, weil es nach der potentia ordinata der von Gottes Gesetz allgemein vorgegeschriebene Weg ist, dafs die culpa durch eine entsprechende poena geordnet wird. Und da ist denn das die culpa tilgende, den Beleidigten versöhnende Äquivalent für die unfreiwillige Strafe die freiwillige Selbstbestrafung. Nach q 2 ist solche Selbstbestrafung der Bufse, trotzdem sie Versöhnung mit Gott oder Herstellung der Freundschaft mit Gott im Gefolge hat, ein Akt der Tugend der Gerechtigkeit, da dabei die aequalitas poenae ad culpam, ut servetur lex punitiva Dei in Betracht gezogen wird. Als solche actus poenales oder passiones voluntariae zählt er 15 q 1 n 8 auf: den inneren Akt des Mifsfallens an der Sünde oder die passio tristitiae, den äufseren Akt des Bekenntnisses der eigenen Sünde, der etwas sehr Pönales ist, und die begleitende passio, die verecundia, endlich die schlechhin äufseren Akte der Kasteiung des Fleisches, die sich auf Beten, Fasten, Almosengeben zurückführen lassen und nun nach n 11 die Satisfaktion im strikten Sinne [1] ausmachen. Dabei will aber Duns nicht ausgeschlossen wissen, dafs auch durch einen nicht pönalen guten

1) Satisfactio est operatio exterior laboriosa vel poenalis, voluntarie assumta, ad puniendum peccatum commissum a se et hoc ad placandum divinam offensam: vel est passio seu poena voluntarie tolerata in ordine praedicto.

Akt Genugtuung geschehen könne: Gott kann recht gut einen grofsen Akt der Liebe für die einer culpa gebührende Bestrafung annehmen, weil er ein gröfseres Gut ist und Gott mehr Ehre erweist, als eine Selbstbestrafung n 8. Voraussetzung dafür, dafs eine pönale oder nicht pönale Handlung mit den genannten Merkmalen für Gott die Bedeutung einer Satisfaktion bekommen kann, ist, dafs sie aus der Gnade heraus geschieht. Ohnedem wäre sie weder an sich ein Äquivalent für die Sünde, noch könnte sie von Gott dafür akzeptiert werden. Nach der potentia ordinata kann deshalb Gott nur in Kraft der Passion Christi genuggetan werden, da er nur auf Grund dieser dem Sünder Gnade gibt. An sich könnte er auch auf andere Weise die zur Satisfaktion erforderliche Gnade geben. (NB. Ganz ebenso Thomas.)

Des Duns Anwendung der Begriffe Verdienst und Genugtuung auf Christi Leiden hat sehr verschiedene Deutungen erfahren. Ritschl meint, dafs Duns nur den Begriff des Verdienstes, nicht den der Genugtuung auf Christus anwendet, S. 80. 81. Nach H. Schultz fällt die Satisfaktion bei Duns ganz in den Gesamtbegriff des meritum zurück, wird aber darum doch nicht überhaupt aufgegeben, S. 303. Seeberg überschreibt die Reproduktion von Duns' Kommentar zu III, 19 „Christi Verdienst“, und sagt beim Übergang zu Dist. 20: „Duns schreitet nun fort zur Stellungnahme zu der Satisfaktionslehre“, S. 281. Der Hauptanlafs zu diesen Urteilen ist, dafs Duns den Lombarden kritisch kommentiert und dabei die Überlieferung voraussetzt. Unter diesen Umständen läfst sich gar nichts daraus folgern, dafs er in D 19 nur vom Verdienste Christi redet. Der Lombarde bot hier diesen Ausdruck dar, und zweifellose Vertreter der Satisfaktionslehre wie Albert haben ihn aus demselben Grunde dort auch regelmäfsig gebraucht. Dafs aber Duns bei D 20 zur „Stellungnahme zur Satisfaktionslehre“ fortschreite, ist falsch; er schreitet fort zur Frage, ob die Satisfaktion durch den Gottmenschen zur Erlösung des Menschengeschlechts notwendig gewesen wäre. Hier braucht Duns regelmäfsig den Ausdruck Satisfaktion, weil Anselm, dessen Kritik der Abschnitt gewidmet ist, ihn darbot. Da meritum der Gattungs-, satisfactio der Artbegriff

ist, so kann jederzeit der erste für den zweiten gebraucht werden, wie dies schon Anselm getan. So ist es selbstverständlich, dafs Duns auch die Passion Christi unter den Begriff des bonum velle, das in affectione justitiae voluntatis geschehen, subsumiert 18 n 5. 6, 19 n 4. 7. 14, und von dem praemium oder der recompensatio redet, die ihr als einem Verdienste gebühren 19 n 10. 14. Nun sind aber diese Belohnungen, die das Verdienst Christi empfängt, oder die Wirkungen, die ihm zugeschrieben werden, solcher Art, dafs das, was sie erzielt, nach des Duns sonstigen Begriffen ein meritum satisfactionis sein mufs. Ritschl hat zwar eine Reziprozität zu des Duns vermeintlicher Vertauschung des Begriffes Verdienst mit dem der Genugtuung darin finden wollen, dafs der Erwerb der Passion für die zu Christus Gehörigen nicht das negative Gut der Sündenvergebung, sondern das positive Gut der Gnade und der Aussicht auf die Seligkeit (Eröffnung des Paradieses) darstelle, indem die Belohnung nur als positives Gut, nicht aber als Aufhebung einer Rechtsverpflichtung gedacht werden könne, S. 81. Aber die Eröffnung der Paradiesestür bedeutet für Duns wie für das ganze Mittelalter die Beseitigung eines durch die Sünde verursachten Hindernisses, die Aufhebung eines Strafdekretes Gottes 19, 8. Was solchen Effekt hat, ist aber meritum remissionis d. h. satisfactio. Und dafs gerade dieser Erfolg von jeher an eine Auffassung der Passion Christi als Satisfaktion (der Überhebung Adams entsprechende Selbstdemütigung) geknüpft ist, hat sich beim Lombarden gezeigt. Aber auch die anderen Wirkungen, von denen D 19 redet, führen hierauf. Die Verleihung der Gnade steht ja nicht für sich, sondern ist mit dem Erlafs der culpa oder offensa verbunden n 2. 10 oder hat den Zusatz gratia reconciliationis n 10 oder wird als gratia baptismalis und poenitentialis spezialisiert n 8. Damit wechselt auferre, delere reatum peccati n 13. Das alles sind doch Wirkungen, die Duns nach IV 14. 15 von einer Satisfaktion abhängig macht. Umgekehrt spricht er da, wo es sich zweifellos um Satisfaktion handelt — es soll die Zulänglichkeit unserer Satisfaktionen durch die in ihnen wirkende Kraft der Passion Christi begründet wer-

den — vom Verdienste Christi IV 15 n 7. Ferner braucht er 19,6 die sonst die Satisfaktion bezeichnenden Ausdrücke oblatio und offerre pro nobis [1]. Keinen Zweifel aber lassen die Stellen, in denen er ausführt, inwiefern das Verdienst des Todes Christi jene Effekte habe. Da hebt er an diesem ausdrücklich die Merkmale hervor, die seinen Begriff von der Satisfaktion konstituieren. Vor allem kommt hier IV 2 q 1 n 6. 7 in Betracht, ein Abschnitt, der zeigt, inwiefern die Sakramente ihre efficacia von Christi Passion als der causa meritoria haben, und der sich ausdrücklich als gleichbedeutend mit III 19 einführt [2]. Es handelt sich hier zuoberst um Erwirkung der Versöhnung mit Gott für den im

1) Vgl. 20 n 9: potuit satisfecisse offerendo aliquid placitum Deo pro nobis. Ebendort findet sich die Gleichung satisfacere und mereri deletionem peccati.

2) Sacramenta novae legis ... habent efficaciam ... a passione Christi tamquam a causa meritoria ... patet ex distinctione 19 tertii libri et quantum ad praesens breviter ostenditur sic: Homini facto Dei inimico per culpam disposuit Deus non remittere illam culpam neque aliquod adjutorium dare ad talem remissionem sive ad consecutionem beatitudinis nisi per aliquid sibi oblatum, quod gratius acceptaret quam offensa illa esset sibi displicens vel ingrata: nihil autem potest inveniri gratius Trinitati quam sit tota culpa et offensa generis humani displicens vel ingrata, nisi sit aliquod obsequium personae magis dilectae quam tota communitas illa, quae offendit, per universalem offensam fuerat vel debebat esse cara, si non offendisset. Talem personam sic dilectam non potuit genus humanum ex se habere, quia totum fuit inimicum de una massa perditionis: ergo disposuit Trinitas personam sic dilectam sibi dare generi humano ac ipsam ad hoc inclinare, ut ipsa offerret obsequium pro toto illo genere: talis persona non est nisi Christus, cui non ad mensuram dedit Deus Spiritum caritatis et gratiae, et tale obsequium est illud, in quo maxime apparet caritas, quod est offerre se usque ad mortem pro justitia: ergo Trinitas nullum adjutorium pertinens ad salutem contulit homini viatori nisi in virtute huius oblationis Christi in cruce factae et a persona dilectissima et ex maxima caritate. Et per hoc passio illa fuit meritoria causa respectu boni meritorii collati homini viatori. IV 15 n 17: De potentia ordinata non disposuit Deus alicui peccatori dare primam gratiam nisi in virtute meriti illius qui erat sine peccato sc. Christi, quia, sicut tactum est supra, non disposuit sibi reconciliare inimicum nisi per obsequium magis gratum quam offensa eius erat sibi displicens; et tale obsequium est passio Christi vel meritum eius.

Stande der Feindschaft mit Gott befindlichen Menschen. Dem sind die anderen zu verwirklichenden Güter, insbesondere das adjutorium Dei bezw. die prima gratia untergeordnet. Das, wodurch die Versöhnung vermittelt ist, ist ein Opfer oder eine Darbringung an Gott, die er lieber annimmt, als ihm die Beleidigung mifsfällig ist. Um von dem unmifsverständlich deutlichen Anklang an Anselm abzusehen, es treffen hier alle Merkmale des von Duns aufgestellten Begriffes der Satisfaktion zu. Die redditio voluntaria liegt im oblatum. Das aequivalentis wird durch die Vergleichung des Wertes dieser Leistung für Gottes Urteil mit dem Mifswert, den die Sünde für dasselbe hat, festgestellt. Das alias indebiti liegt darin, dafs diese Leistung als Ersatz für die Strafe gedacht ist. Eine solche äquivalente, das göttliche Mifsfallen an der Sünde durch ihre Gottgefälligkeit überbietende Leistung findet Duns in dem Tode Christi, sofern derselbe die Gehorsamsleistung einer Person ist, die auf Grund ihrer Ausrüstung mit dem Geist ohne Mafs Gott lieber ist als das ganze Menschengeschlecht im Zustand der Sündlosigkeit, und sofern in ihm, weil er ein Märtyerertod für die Gerechtigkeit ist [1], die Liebe zu Gott in der denkbar gröfsten Weise heraustritt. Also als die Tat der gottgeliebtesten Person und als deren gröfste Gehorsams- oder Liebestat hat ihm Christi Tod die satisfaktorische Kraft. Hierauf gründet sich das Urteil von H. Schultz, dafs Duns die Satisfaktion ganz in den Begriff des meritum zurücknehme. Das ist zweifellos, dafs der meritorische Charakter der Passionstat hier deutlich heraustritt. Durch eine solche Tat des Gehorsams und der Liebe erwirbt sich Christus das denkbar gröfste Verdienst um Gott. Insbesondere ist dies gegeben mit der Unterstellung des Todes Christi unter den Gesichtspunkt eines Martyriums für die Wahrheit oder Gerechtigkeit, die er in

1) Vgl. 20 n 10: Credendum est quod ille homo passus est propter iustitiam: vidit enim mala Iudaeorum quae fecerant ... Christus igitur volens eos ab errore illo revocare per opera et sermones, maluit mori quam tacere, quia tunc erat veritas dicenda Iudaeis et ideo pro iustitia mortuus est. Tamen de facto sua gratia passionem suam ordinavit et obtulit patri pro nobis.

seinem Leben den im Gesetzesirrtum befangenen Juden gegenüber vertreten, mit der Auffassung seines Todes als der höchsten Probe seiner — wir würden sagen — Berufstreue. Aber diese empirische, geschichtliche, ethische Betrachtung der Hingabe Christi in den Tod, auf der dessen Vorbildlichkeit für uns beruht, ist ja seit Augustin Gemeingut und hat die religiöse Beurteilung desselben und zwar in der Zuspitzung auf den Gedanken der stellvertretenden Satisfaktion nicht gehindert. Und dafs eine Handlung, um Satisfaktion zu sein, zunächst Verdienst sein mufs, ist sicher. Es fragt sich nur, ob an dieser verdienstlichen Handlung die Merkmale des meritum satisfactionis heraustreten. Darauf weist schon in der Fortsetzung die Wendung hin, dafs erst die Taufe, nicht schon die Beschneidung die Himmelstür geöffnet, weil auch die gröfste in der Kraft der vorausgesehenen Passion Christi verliehene Gnade nicht verliehen wurde als wirksam zum Ziel der Gnade, zur Seligkeit, nisi prius obsequium illud esset solutum [1]. Der Ausdruck solvere in der Verbindung mit obsequium, sowie die Knüpfung gerade dieser Wirkung an diese Verbindung weist unzweideutig darauf hin, dafs der Gedanke der Satisfaktion zu grunde liegt. Und dieser tritt deutlich heraus, indem das Merkmal der Äquivalenz so stark wie nur möglich hervorgehoben, alle Mühe auf den Nachweis verwandt wird, dafs die Mifsfälligkeit der Sünde der Menschheit durch die Gottgefälligkeit dieser Tat dieser unvergleichlich geliebten Person überboten wird. Die beiden anderen Merkmale der Satisfaktion alias indebiti und opus poenale verstehen sich bei einem Tode für die Gerechtigkeit von selbst. Der Tod ist eben ein opus poenale; und dafs ein Märtyrertod ein opus supererogatorium ist, braucht im Mittelalter nicht gesagt zu werden und braucht Duns nicht zu sagen, dem die Verbindlichkeit des Menschen nicht über die ausdrücklichen Gebote des Dekalog hinausreicht. Aber anderswo hat er diese Merkmale auch ausdrücklich hervorgehoben. Das alias indebiti in der Betonung, dafs Christus als Unschuldiger, als non-debitor den Tod er-

1) IV 2 q 1 n 9.

litten und so durch ihn genuggetan hat [1]. Was aber das nicht einmal unbedingt erforderliche Merkmal der Pönalität anlangt, so hat Duns nicht nur gelegentlich 20 n 4 vom Tode Christi als einer poena satisfactoria gesprochen, sondern auch den besonderen verdienstlichen Wert, den die Liebestat Christi gerade hierdurch erlangt, stark betont [2]. Ja er hat, und hier nun unter ausdrücklicher Beziehung auf die satisfaktorische Bedeutung der Sache, auf die intensive Empfindung des Schmerzes und auf das Maſs derselben das gröſste Gewicht gelegt. Christus, heiſst es III 15 n 37, hat wahrhaftig „unsere Schmerzen getragen" im sinnlichen Begehrungsvermögen. Sein Schmerz ist der gröſste gewesen, was mit den bekannten Gründen, z. B. der normalen Konstitution seines Leibes, erwiesen wird. Dabei wird nicht übergangen der Schmerz über fremde Sünde, über die infidelitas seiner zweifelnden Jünger, die incredulitas und crudelitas der Juden (18—21). Ja das Erleiden dieses Schmerzes erscheint wie die Erfüllung einer selbständigen Aufgabe, nicht als bloſses Akzidens der Treue in dem Beruf der Vertretung der Gerechtigkeit, wenn Duns den Nachweis führt, daſs dieser Schmerz, um verdienstlich zu sein, nicht formaliter im Willen statt zu haben brauche, wo das Verdienst seinen Platz hat, daſs auch Nichtwillensakte verdienstlich sein können, wenn sie nur nach dem Gebot des Willens erfolgen. Ja er weist sogar gegenüber der anscheinenden Diskrepanz zwischen der

1) III 20 n 9: Christus homo innocens, non-debitor satisfecit. 19 n 10: passio Christi hominis innocentis ... fuit multum accepta Trinitati ex quo ista omnibus credentibus ... remisit offensam.

2) 20 n 10: concedo absolute quod per velle potuit satisfecisse, sed tamen aliter voluit. Et cum dicis quod actus sunt laudabiliores passionibus, dico quod verum est loquendo de actu virtutis, quae distinguitur contra passionem, quae non accidit ex virtute ... tamen passiones poenales et maxime mors, quando est ex actu virtutis accepta et imperata, est laudabilior quam actus virtutis circa delectabile separatim. Unde actus virtutis circa tristabile est magis meritorius, quam actus virtutis circa delectabile, et passiones voluntariae concomitantes actum virtutis simul acceptae sunt magis meritoriae quam actus tantum ... Quod ergo Christus voluit sic pati, processit ex amore intenso [illegible]nis et nostri, quo dilexit nos propter Deum.

Sünde Adams, die im höheren Seelenteil begangen, und der im niederen Seelenteil stattfindenden Traurigkeit Christi die Äquivalenz der von Christus zur Satisfaktion erlittenen poena mit Adams Sünde auf, indem er den Grundsatz aufstellt, dafs durch die grofse Würdigkeit der Person dieser Unterschied ausgeglichen werde [1]. Es ist also nicht richtig, wenn Ritschl, S. 85, sagt, dafs Duns die Deutung des Todes Christi als Strafe überhaupt ignoriert habe, so gewifs freilich Duns nicht den Begriff von Strafe vor Augen hat wie Ritschl. Keinerlei Anhalt hat es vollends, wenn Seeberg, S. 267 behauptet:

„Die Tendenz des Duns ist daraut gerichtet, das eigentliche Leiden nicht in der Empfindung physischer Schmerzen, sondern in dem Leid über die Sünde der Menschheit oder dem Nichtwollen derselben aufzuzeigen. Nicht der Tod an sich, sondern dafs die Sünde ihn vernotwendigte, ist des Leidens tiefster Grund."

Woher weifs Seeberg das? Duns handelt ganz schematisch vom Schmerz im niederen und höheren Seelenteil, gibt an, dafs der letztere drei Quellen haben könne, zwei, die bei Christus nicht zutreffen, Entbehrung des Genusses Gottes und eigene Sünde, drittens fremde Sünde, und über diese sagt er nicht mehr, als ich oben angeführt. Seeberg fährt fort:

„Daher hat sein Empfinden sich auch nicht auf die sinnlichen Schrecken des Leidens gerichtet."

Woher weifs Seeberg das? Wenn Duns das alte Wort anführt, dafs Christi Schmerz der gröfste war, so begründet er es mit der Beschaffenheit seines Leibes, die ihn die sinnlichen Schmerzen ganz besonders empfinden liefs. Hier ist der Ort, wo das mittelalterliche Empfinden sich gerade auf die sinn-

---

1) III 15 n 37: quando dicitur quod Adam peccavit in portione superiori: ergo secundum istam debet fieri satisfactio in Christo per tristitiam. Dicendum quod non sequitur: quia quando dignior persona satisfacit pro indigniori, non oportet quod in illo sit poena et satisfactio, in quo alius deliquit, sed minor posset sufficere in digniori ad satisfaciendum: et ideo cum Christus dignior persona fuit quam Adam, ideo ipsum non oportuit pati secundum portionem superiorem voluntatis, sed sufficiebat pati in appetitu sensitivo inferiori: unde passio in solo sensu Christi satisfecit ad delendum peccatum Adae.

lichen Schrecken der Passion richtet. Wenn er dann betont, dafs für Duns der Tod Christi eine Willenstat ist, so ist das freilich richtig, gilt aber für alle, die die Passion als Verdienst ansehen, und schliefst, wie sich aus dem Obigen ergibt, bei Duns so wenig wie sonst im Mittelalter aus, dafs die Schmerzempfindung als das Ziel dieses Willensaktes gemeint ist, gewährt demgemäfs nicht, wie Seeberg will, einen Einblick in die „männliche, strenge und herbe Seele“ des Duns, sondern in die weichliche, von Luther gerügte Art der mittelalterlichen Andacht gegenüber der Passion.

Unter diesen Umständen kann auch nicht die Meinung sein, dafs Christus seinen Tod lediglich unter dem Gesichtspunkt des Martyriums für die Gerechtigkeit übernommen habe. Wenn D. III 20 n 10, nachdem er ihn als solchen charakterisiert hat, fortfährt: tamen de facto sua gratia passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis, so könnte man das im Sinne Anselms verstehen: Christus überträgt den Lohn seines an sich rein um Gott erworbenen Verdienstes, das durch seine besondere Art dazu geeignet ist, Satisfaktion für unsere Sünden zu sein, nachträglich auf uns. Aber IV 2 q 1 n 8 tritt es deutlich heraus, dafs Duns als Motiv der Übernahme des Todesleidens bei Christus auch die Absicht voraussetzt, in Liebesgehorsam gegen Gottes Heilsabsicht und in Barmherzigkeit gegen uns für uns genugzutun [1].

Die Übertragbarkeit des Lohnes für das (satisfaktorische) Verdienst Christi auf uns liegt für Duns im Begriff des Verdienstes [2]. Ritschl hat S. 80 bei Duns den von ihm hochgewerteten Gedanken des Thomas vermifst, dafs Christus

1) Maxima etiam fuit misericordia in persona offerente sic se offerre pro inimicis Trinitatis, quam summe dilexit: sed etiam maximae justitiae, tam in comparatione ad Deum quam ad hominem lapsum: quia non videretur maxime diligere Deum et proximum, nisi pro tanto bono communi, scilicet beatitudine hominis, ad quam Deus praedestinaverat eum non aliter perventurum, quam per istud obsequium, vellet istud obsequium exhibere. Auch in n 7 heifst es von Gott, dafs er Christus dazu „inkliniert“ hat, den Gehorsam für das ganze Geschlecht zu opfern.

2) 18 n 4: Deus acceptans bonum factum vel bonum velle alicuius, tribuit sibi, si indigeat; si tamen sit ita perfectus, quod non indigeat perfectione, sicut Christus, retribuit aliis pro quibus meretur.

das Verdienst als Haupt der Gemeinde erwirbt. Der Gedanke fehlt doch bei Duns nicht. Er spricht ihn III 13 q 4 n 8 aus[1]; denn daſs das Verdienen der Weg ist, auf dem Christus als Mensch Gnade einflöſst, ist selbstverständlich. Und wenn Duns III 19 n 5. 8 Thomas gegenüber betont, daſs Christus den einzelnen auch die conjunctio oder unitio mit ihm verdient habe, so heiſst das, daſs er ihnen die Eingliederung in seinen Leib verdient hat, die die Bedingung der Teilnahme an der von ihm erworbenen Gnade ist. In dem freilich weit hinter Ritschls Meinung zurückbleibenden Sinne, in welchem für Thomas die Idee des Hauptes Bedeutung hat, nämlich für die subjektive Aneignung des Verdienstes Christi an die einzelnen, nicht für die objektive Geltung vor Gott, fehlt sie also auch bei Duns nicht.

Ebenso völlig in Übereinstimmung mit der Überlieferung sind endlich die Ausführungen des Duns über die Harmonie von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, die sich in der Erlösung durch die Passion Christi zeigt, und über den auf Erweckung unserer Dankbarkeit abzweckenden Liebeserweis Gottes und Christi, den sie bedeutet. Es ist ein Erweis seiner Barmherzigkeit, daſs Gott dem ihm feindlichen Menschen ein solches Heilmittel schenkt, und eine Betätigung seiner Gerechtigkeit, daſs er den Gehorsam, d. h. die satisfaktorische Leistung Christi für die annimmt, für welche dieser sie ihm dargebracht hat, das heiſst, die Barmherzigkeit Gottes gibt den satisfactor, welcher seiner Gerechtigkeit Genüge tut[2]. Wenn aber Duns den Tod Christi unter den Gesichtspunkt stellt, daſs Christus durch ihn habe uns zur

---

1) de potentia ordinata non erit nisi unum caput in ecclesia, a quo sit influentia gratiarum in membris.

2) IV 2 q 1 n 8: In collatione talium remediorum (gemeint sind die Sakramente, in denen die Kraft der Passion wirkt) necessariorum generi humano concurrunt et misericordia et veritas. Maximae enim misericordiae opus est, homini inimico tanta remedia concedere; sed etiam maximae justitiae est propter obsequium tam gratum personae tam dilectae, tantum remedium conferre illis, pro quibus illa persona obtulit illud obsequium. Justum enim est acceptare obsequium personae tam dilectae pro illo, pro quo offert obsequium.

Liebe zu sich anlocken und Gott mehr verpflichten wollen [1] — natürlich sofern es doch die Anordnung der Liebe Gottes ist, der er mit ihm gehorsam wird —, so ist es über allen Zweifel erhaben, daſs dabei die Passion Christi als von Gott angeordnete, von Christus geleistete Satisfaktion in Betracht kommt. Das ergibt sich aus dem Zusammenhang: Duns hat vorher gegenüber Anselm gezeigt, daſs die Satisfaktion auch auf andere Weise hätte geschehen können als durch den Tod des Gottmenschen, und sagt nun, warum Christus diesen Weg — nämlich der Redemtion oder Satisfaktion — gewählt. Das ergibt sich aus dem Wortlaut; denn es heiſst: passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis. Auch Duns hat also nicht Abälards, sondern Augustins Auffassung des Liebeserweises geteilt. So hat ihn auch Biel verstanden, wenn er bei der Reproduktion dieser Stelle III 20 a 3 dub. 2 auf Röm. 8, 32 verweist. Und er versteht auch die Liebe zu Christus, zu der der pönale Modus unserer Erlösung anlockt, in dem Sinne, in dem er auch schon früher verstanden wurde und mit dem Gedanken von der Eingieſsung der Gnade allein verträglich ist, im Sinne der Erweckung der Disposition für den Empfang der letzteren [2]. Wenn Seeberg S. 289 diese Deutung dadurch für ausgeschlossen hält, daſs Duns die Gnadenmitteilung in keiner Weise von der Disposition der Sünder abhängig gemacht wissen will, so besagen die Stellen, auf die er sich beruft (vgl. oben S. 200, Anm. 1, S. 201, Anm. 1, S. 208, Anm. 2), etwas ganz anderes. Sie fordern bei der Buſse selbstverständlich für alle, bei der Taufe für Erwachsene eine Disposition, erstrecken aber das Verdienst

1) III 20 n 10: Sua gratia passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis et ideo multum tenemur ei. Ex quo enim aliter potuisset homo redimi et tamen ex sua libera voluntate sic redemit, multum ei tenemur et amplius quam si sic necessario et non aliter potuissemus fuisse redemti; ideo ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc praecipue fecit et quia voluit hominem amplius teneri Deo.

2) hunc poenalem modum redimendi propter nos elegit, quo magis ad fructum redemtionis aptaremur. Nam per hunc modum nobis palam ostendit amorem suum et per hoc quod in nullo pater filio pepercit, sed nec filius sibi ipsi, nos validissime ad amorem suum allexit, sine quo amore nihil nobis prodesset eius redemtio.

Christi auf den göttlichen Gnadenbeistand, der zu ihrer Erlangung erforderlich ist.

Nach der Ermittelung der positiven Anschauung des Duns, die mit der alten kirchlichen Überlieferung sich im vollen Einklang hält, bedarf es nur einer kurzen Reproduktion der Kritik an theologischen Ansichten seiner Vorgänger, die den Stoff von III 19 und 20 bildet. D 19 kritisiert er die seit Alexander v. Hales aus Anselm übernommene Anschauung, daſs die Sünde als Beleidigung des unendlichen Gottes einen unendlichen Miſswert habe, daſs es die Gnade für unendlich viele, für das ganze Geschlecht zu erwerben gelte und daſs das Verdienst der Passion Christi zur Erlösung der ganzen Menschheit zureiche, weil es durch seine göttliche Natur eine gewisse Unendlichkeit bekomme. Duns leugnet, daſs die Sünde, obwohl sie als Beleidigung Gottes schwerer wiegt wie andere Beleidigungen, formaliter unendlich sei, sie ist formaliter ein actus finitus, wenngleich die ihr gebührende Strafe extensive eine unendliche wird, weil der Wille sich nicht von der Sünde befreien kann. Er leugnet, daſs für unendlich viele Tilgung der Sünde und Gnade zu verdienen sei; Christus hat sein Opfer nur für die praedestinati, die man immerhin auch infiniti n e n n e n kann, dargebracht und Gott es für diese angenommen. Duns bezeichnet es als hyperbolische Redeweise, daſs Christi Verdienst unendlichen Wert habe. Als Akt der menschlichen Natur bleibt es ein formaliter finitum und hat gerechten Anspruch nur auf Vergeltung durch ein Endliches. Aber es genügt auch so vollständig für seinen Zweck; denn beim Verdienst kommt alles darauf an, wie hoch es der Empfänger wertet oder akzeptiert. So genügt es für so schwere Sünden und für so viel Individuen (pro quantis et pro quot) Gott es hat annehmen wollen, nämlich für die Sünden der electi. So fällt die sufficientia und die efficacia des Verdienstes Christi zusammen. Es ist aber doch nicht die Meinung des Duns, daſs es pures Belieben Gottes sei, was dem Verdienste Christi den für seinen Zweck erforderlichen Wert, seine Äquivalenz mit der Sünde der extensive infiniti electi verleiht. Was er IV 2 q 1 n 7 zur Begründung der Äquivalenz der Passion Christi anführt, daſs

es die gröfste Liebestat der geliebtesten Person ist, das spricht er auch in diesem Zusammenhang aus und bricht so dem Gedanken eines uneingeschränkten Willkürrechtes Gottes die Spitze ab. Die Liebe, die Christus in seinem Tode bewiesen, stellt eine so innige Verbindung mit dem unendlichen Gute dar, dafs sie jede Sünde, auch die intensivste Abwendung vom unendlichen Gute, aufwiegt. Und der Wert des Subjektes dieser verdienstlichen Liebestat gibt ihr einen Wert, vermöge dessen es angemessen ist, dafs Gott sie für unendlich viele im relativen Sinn annimmt, was bei dem Verdienst einer anderen Person weder hinsichtlich der Leistung noch ihres Subjektes angemessen gewesen wäre.

D 20 bestreitet er Anselms These, dafs die Herstellung des Menschengeschlechts durch eine mittels des Todes des Gottmenschen vollzogene Genugtuung notwendig gewesen sei. Er führt Anselms Lehre auf vier Sätze zurück. Der erste sagt: das Menschengeschlecht mufste wiederhergestellt werden. Das leugnet Duns unter Berufung auf die Kontingenz der Prädestination. Der zweite sagt: der Mensch konnte nicht ohne Satisfaktion erlöst werden. Duns verweist auf den Traktat über die Bufse in 4. Buch, und da heifst es 15 q 1 n 4: non potest juste peccatorem sine satisfactione beatificare. Er weicht hier von seinen Vorgängern ab, die Anselms Behauptung der Notwendigkeit dadurch entgingen, dafs sie eine Befreiung des Menschengeschlechts ohne Satisfaktion für möglich erklärten und auf verschiedene Weise zu zeigen suchten, dafs eine solche nicht ungerecht gewesen wäre. Der dritte Satz sagt: die Satisfaktion mufste von einem Gottmenschen geleistet werden; denn die Leistung mufste an Wert das überwiegen, für das Adam nicht hätte sündigen dürfen, also die ganze Kreatur. Nein, sagt Duns: die Liebe, die dem Satisfaktionsopfer zu grunde liegt, brauchte nur die Liebe zu jedweder Kreatur an Mafs zu übersteigen und mufste sich auf ein edleres Objekt richten als die sündige Liebe. Das hätte Adam gekonnt, wenn ihm Gnade verliehen wäre. Der vierte Satz sagt, der Gottmensch mufste durch seinen Tod genugtun. Nein, sagt Duns. Es braucht gar kein Mensch zu sein, sondern nur ein non-debitor, jemand, der zu der

betreffenden Handlung nicht verpflichtet ist. So könnte ein guter Engel für uns genuggetan haben durch ein gottgefälliges Opfer, das Gott als für alle Sünder genügend akzeptiert hätte, gilt doch jedes Opfer der Kreatur so viel, wie Gott es anschlägt, — oder ein sündlos empfangener und von Gott mit höchster Gnade ausgestatteter bloſser Mensch, oder es könnte auch jeder einzelne für sich genugtun, wenn ihm die prima gratia ohne Verdienste gegeben würde. Von einer Notwendigkeit, daſs unsere Erlösung, so wie sie geschehen, durch den satisfaktorischen Tod des Gottmenschen hätte geschehen müssen, kann also nur insofern die Rede sein, oder Anselm hat nur insofern recht, als dieser Weg notwendig war, nachdem ihn Gott vorher angeordnet, necessitate consequentiae. Sonst kann nur von congruitas die Rede sein. Der Hauptgrund (praecipue fecit n 10) war die Absicht Christi, durch eine solche Tat seiner Freiheit in uns stärkere Liebe zu sich und zu Gott, in dessen Sinn er handelte, zu erwecken, also die Liebe Christi zu uns um Gottes willen. Auch seine intensive Liebe zu Gott kann angeführt werden, die ihn statt der Handlung der Tugend circa delectabile eine solche circa tristabile wählen lieſs [1].

Es ist noch Stellung zu nehmen zur Auffassung Seebergs von der positiven Anschauung des Duns. Er behauptet S. 287:

„Es kann hiernach [2] doch als sicher bezeichnet werden, daſs seine Satisfaktionslehre im wesentlichen dem Typus des Abälard folgt: Christus ist der Lehrer der Gerechtigkeit; durch ihn werden wir zur Gegenliebe und zur dankbaren Hingabe an Gott angeregt. So viel ist jedenfalls ersichtlich, daſs Duns eine Satisfaktionstheorie im Sinne Anselms nicht lehrte." S. 291: „Duns hat .. die Gedanken Abälards angewandt, aber in abgeschwächter Weise und

---

1) Wenn Harnack S. 482 sagt: „Christus ist im Grunde deshalb gestorben, weil es geweissagt worden ist (Justin), und es ist geweissagt, weil Gott es so beschlossen hat", so bringt er nicht in Anschlag, daſs auf Justin wohl die grundlose Vorausbestimmung eines Ereignisses paſste, für das er keine innere ratio anzugeben weiſs, nicht aber auf Duns, der die Notwendigkeit einer genügenden Satisfaktion überhaupt und die besondere Zweckmäſsigkeit der im Tode Christi vorliegenden begründet.

2) *D. h.* nach den Exzerpten Seebergs aus III, 19. 20.

er hat daran einen gewissen Ersatz für die anselmischen Ideen angeschlossen."

S. 288 formuliert er als den einen innerlich zusammenhängenden Gedanken des Duns:

„Die Frömmigkeit des Menschen Jesus nicht nur im Leiden, sondern auch im Handeln, das freie Wollen Jesu begründet sein Verdienst. Dies akzeptiert Gott behufs Begnadigung der Sünder durch die Sakramente. Dieses Handeln nnd Leiden Christi gibt aber auf der anderen Seite den Anstofs zu der religiösen und ethischen Erneuerung des Menschengeschlechts. Das fromme, auf den Zweck Gottes gerichtete Leben bewirkt einerseits, dafs die Gnade zu den Menschen herabkommt, und bewirkt anderseits, dafs die Menschenherzen sich zu Gott emporheben." S. 290: „Christus erwirbt Gnade für die Menschen, die er durch sein Lehren und Leben für den Vater gewann."

Da die Passion Christi als Liebeserweis Gottes für Duns nur in Betracht kommt, sofern Gott Christus zum Zweck der Satisfaktion per modum poenalem hat Mensch werden lassen und ihn zum Opfertode willig gemacht, so kann nicht davon die Rede sein, dafs Duns im wesentlichen dem folge, was man und auch Seeberg mit dem Typus des Abälard meint, d. h. einer Anschauung, die Christi Tod als den Beweis einer Liebe Gottes versteht, die von der Forderung der Gerechtigkeit absehend, Liebe zu Gott erweckt und dadurch erlöst, und eine Frucht der Verdienste Christi nur als Ergänzung unserer Verdienste gelten läfst. Dafs Christus als Märtyrer der Gerechtigkeit gestorben und dafs in seinem Tode Gottes Liebe sich uns Gegenliebe weckend erweist, das hat Anselm auch. Der beherrschende Begriff ist also bei Duns der des Verdienstes. Und des Verdienstes in Gestalt der Satisfaktion. Es ist Anselms allgemeiner Satisfaktionsbegriff einer die Sünde der Menschheit an Wert kompensierenden Gehorsamstat, den auch Duns vertritt und in den Mittelpunkt stellt. Worin er sich von Anselm unterscheidet, ist, dafs er den Gedanken vom unendlichen Mifswert der Sünde und dem unendlichen Wert der Todesleistung Christi sowie — im Einklang mit Allen — die These von der Notwendigkeit der Erlösung durch den Tod des Gottmenschen bestreitet. Es ist ferner modernisierende Eintragung, dafs die beiden

Wirkungen auf Gott und auf uns Folge des ganzen Lebens Christi, sowohl seines aktiven wie seines passiven Leidensgehorsams sein sollen. Die Satisfaktion, an die Gottes Wille alles Heil knüpft, geschieht durch die grofse Passion Christi. Von ihrem Vollzug haben die Sakramente, die spezifischen Kanäle der von Christus erworbenen Gnade, ihre Kraft. Und die Himmelstür öffnet erst die Taufe und zwar nach Vollzug der Passion. Wenn aber Duns angesichts der Tatsache, dafs sie vor der Passion eingesetzt sind, die These aufstellt, dafs Christus schon vom Moment seiner Empfängnis an das meritum passionis hatte, so sind es nicht seine der Passion vorangehenden Akte des tätigen und leidenden Gehorsams, die jenen Erfolg begründen, obgleich sie freilich wie sein Beten, Fasten, Wachen verdienstlich sind, sondern es ist der innere Willensakt, die Passion zu übernehmen, dasjenige worin das Opfer für uns prinzipiell schon vollzogen war [1]. Es ist endlich eine Über-

1) IV 2 q 1 n 10: omnia sacramenta novae legis habent a passione Christi ut exhibita efficaciam, non quidem in actu exteriori sed interiori exhibita. Ab instanti enim conceptionis Christus habuit meritum passionis et in illo interiori actu consistit principaliter ratio meriti: et ideo quicquid instituit tempore vitae suae, potuit etiam habere tunc efficaciam ex passione volita perfecte ab ipso Christo, in qua volitione erat principalis oblatio et principalis oblatio grata facta Deo. Auch H. Schultz S. 310 erweckt eine schiefe Vorstellung, wenn er in bezug auf Biels Wiederholung dieses Gedankens des Duns, nachdem er als das Genugtuende an der Passion die in ihr sich offenbarende Liebe bezeichnet — fälschlich, weil es auf diese Leistung der Liebe ankommt —, fortfährt: „so angesehen hat Christus vom Augenblicke seiner Empfängnis an die volle, keines Zuwachses fähige Vollkommenheit, also auch das ganze und volle mögliche Verdienst besessen. . . . Prinzipiell angesehen wäre also nach dieser Theologie die Bedeutung Christi für uns in keiner Weise eine geringere, wenn er als Säugling gestorben oder von Herodes getötet wäre." Auch Biel sagt III 18 concl. 6: humani generis redemtionem ... meruit in instanti conceptionis per obedientiam qua patri obediens voluntatis actu se obtulit ad patris honorem in mortem sustinendam pro generis humani redemtione. Ergo hoc actu meruit et id ipsum meruit in passione. Ferner zeigt die Bindung der Öffnung der Himmelstür an die auch im äufseren Akte vollzogene Passion, dafs Christus nicht hätte als Säugling sterben dürfen etc. Dafs die Absicht Christi ihrer Ausführung sicher war, weil diese in Gottes Plane lag, ist also vorausgesetzt.

treibung, daſs die unmittelbare Wirkung Christi auf uns als Anstoſs zur religiösen und ethischen Erneuerung des Menschengeschlechts beschrieben wird. Diese erfolgt durch die infusio gratiae. Jene unmittelbare Wirkung auf uns schafft nur die Empfänglichkeit für diese.

Biel, der sich auf das engste an Duns anschlieſst, wiederholt dessen Reflexionen über die Endlichkeit des Verdienstes Christi und die Abhängigkeit seiner Geltung von der freien Annahme Gottes sowie über die völlige Kontingenz des von Gott gewählten modus der Erlösung. Ja er überbietet sie noch, wenn er sagt, daſs die Sünde hätte ohne Satisfaktion durch bloſse Nichtimputation vergeben werden können. Es würde dann nichts ungeordnet sein im Universum, da lediglich der Wille Gottes die Regel aller Ordnung und Gerechtigkeit sei und es auf einer veränderlichen Ordnung des Willens Gottes beruhe, daſs jetzt dem Sünder gegenüber die Ordnung durch die Strafe wiederhergestellt werde III 20 a 1 nota B. Aber bei ihm braucht nun nicht erst bewiesen zu werden, was bei Duns eher des Beweises bedurfte, daſs alle diese Reflexionen nur die zweifellose Geltung der Traditionen umspielen, die der Lombarde zusammengestellt hat. Nachdem er eine Reihe jener Reflexionen angestellt, wirft er die Frage auf, auf welche Weise wir durch Christi Passion befreit sind von der culpa, der Strafe, der Gewalt des Teufels und von der obligatio chirographi decreti [1]. Die „summarische" Antwort lautet:

Per peccatum primi hominis, quo Deus toti humano generi offensus est, homo cecidit in reatum seu debitum mortis aeternae et per hoc in potestatem diaboli tamquam tortoris poenam infligentis. Hoc denique debitum, pro quanto obligat hominem ad poenam luendam, dicitur chirographum decreti, quia sicut chirographum testimonium est vel certitudo quaedam debiti, ita obligatio, qua homo debitor est mortis aeternae ex divino decreto . . . metaphorice dicitur chirographum decreti.

Nunc autem remisso debito, quod est ordinatio hominis ad poenam propter peccatum contractum vel commissum, liberatus est

---

1) III 19 a 3 Dub. 2.

homo a culpa, a pena, a potestate diaboli et ab obligatione chirographi decreti, quia remisso debito iam non est ordinatus ad poenam, sed assumtus per gratiam ad Dei amicitiam. Et per hoc non habet culpam nec obligationem ad poenam et per consequens nec sub potestate diaboli est nec sub obligatione chirographi.

Fit autem haec remissio per passionem Christi, quia ordinavit divina sapientia hominem lapsum non ordinare ad vitam et ita nec remittere culpam nec penam nisi ab aliquo innocente obsequium ita gratum offerretur quantum culpa fuit displicens et ingrata. Christus ergo secundum hominem ex summa caritate voluntarie mori eligens ad gloriam Dei, obsequium tale obtulit. Nam plus placuit Deo haec voluntas hominis Christi ex tanta caritate elicita quam ommium hominum displicuere peccata, nedum praesentia praeterita et futura, sed etiam possibilia. Ideo propter opus tam acceptabile Christi, quod pro reconciliatione hominis trinitati obtulit, trinitas omnibus Christo incorporatis peccata et peccati reatum remisit ac ordinatos prius ad poenam rursus ordinavit ad gloriam. Et per hoc ab omnibus praedictis liberavit [1].

Die Frage, die aufgeworfen wird, ist die des Lombarden in der Vollständigkeit ihrer Momente, wie sie dann auch bei Luther als die Frage nach der Erlösung von Sünde, Tod und Teufel wieder begegnet. Die Übel, auf die sich die Erlösung bezieht, führt Biel auf eins zurück: auf das Strafverhängnis des ewigen Todes, das der Beschlufs des durch die Sünde beleidigten Gottes über das ganze Menschengeschlecht verhängt hat. Der Teufel ist als tortor nur der Vollstrecker dieses Beschlusses. Dafs die culpa ausfällt, ist die Folge davon, dafs Biel nach Duns' Vorgang lehrt, was nach dem Aufhören des actus peccati in der Seele bleibe und den Menschen zum Sünder mache, sei nichts als seine von Gott verhängte Bestimmung zur Strafe. Damit soll die habituelle Folge des Sündigens gar nicht geleugnet sein. Aber, da dieser vitiosus habitus auch in den Gerechtfertigten bleibt, so ist er es nicht, von dem der Mensch Sünder heifst [2]. Ebensowenig wird geleugnet, dafs der Sünder durch die

1) Wie wenig er sich dabei trotz seiner Kritik an Anselms These von der Notwendigkeit eines Unterschieds von Anselms Grundanschauung bewufst gewesen ist, zeigt, dafs er fortfährt: haec colligi possunt ex Anselmi ll. 2 Cur Deus homo.

2) IV 14 Nota 2.

concupiscentia (nach dem Fortfall des frenum der justitia) zu immer neuem Sündigen gebracht wird und dafs hier der Teufel ein Gebiet seiner Wirksamkeit hat. — Ist das, was durch die Vergebung der Sünde getilgt werden soll, die ordinatio ad poenam, so bedeutet die Vergebung, durch die der Mensch aufhört, Sünder zu sein und allen jenen Übeln zu unterstehen, nicht, dafs etwas in ihm zerstört wird, sondern, dafs er, der früher von Gott zur Strafe bestimmt war, jetzt (wegen der Reue) zum Leben bestimmt ist [1]. Aber freilich ist mit dieser Aufhebung des Strafverhängnisses stets die reale Veränderung durch Eingiefsung der Gnade verbunden, die den Menschen Deo gratum macht oder durch die er in die Freundschaft mit Gott wiederhergestellt und zum ewigen Leben angenommen wird, und die nun, was Biel hier nicht exprefs ausführt, was aber aus seiner Lehre vom Habitus folgt, die Kraft ist, sich von der concupiscentia oder dem erworbenen fehlerhaften Habitus nicht mehr beherrschen zu lassen. Es ist freilich keine innere Notwendigkeit, was expulsio culpae und infusio gratiae miteinander verknüpft. Es ist ein Mittelzustand zwischen dem eines Verdammten und eines gratus denkbar, wie in puris naturalibus. Sondern Gottes tatsächlicher Wille hat beides verknüpft.

„Quia ordinavit deus nullum velle liberare a debito mortis aeternae, nisi quem acceptat ad gloriam: quemcumque autem ordinat sive acceptat ad gloriam, huic infundit gratiam, qua redditur dignus tantae gloriae. Nota 4."

Allein Gottes Wille, auch nicht die Kausalität der Gnade, die die remissio culpae im Gefolge hätte, verbindet beides. Concl. 5. So ist also für die Erlösung der entscheidende Akt, dafs Gott gegenüber bestimmten Personen seinen Beschlufs aufhebt, sie mit dem ewigen Tode zu bestrafen [2].

Daraus ergibt sich die Abzweckung und damit der Charakter der Leistung Christi. Weil sie remissio poenae be-

1) ib.: remitti seu deleri peccatum nihil aliud est quam ordinatum ad poenam iam non ordinari ad poenam. Nota 4: remissio est privatio obligationis et sublatio poenae.

2) Vgl. S. 222 den Schlufs: ordinatos prius ad poenam rursus ordinavit ad gloriam et p e r h o c ab omnibus praedictis liberavit.

gründen soll, so kann sie nur als meritum satisfactionis gedacht sein. Und so bestimmt sie Biel sofort, wo er davon redet, wie Christus als Mensch die Funktion des Hauptes den Gliedern sensus et motus, d. h. die Gnade und die Tugend einzuflöfsen, uns gegenüber erfüllt:

„ratione humanae naturae, in qua patiendo et pro nobis satisfaciendo meruit omnibus gratiam et salutem et peccatorum remissionem" [1].

Und auch anderswo führt er das meritum Christi, von dem er D 18 und 19 im Anschlufs an den Lombarden redet, auf die besondere Art der Satisfaktion hinaus [2]. Auf dasselbe weist die Bezeichung der Leistung Christi als einer Gott versöhnenden hin. Mehr als der Gebrauch des Ausdruckes bedeutet es, dafs es die Merkmale der Satisfaktion sind, die Biel hervorhebt, wenn er an unserer Stelle zeigt, wie der Tod Christi die Bedingung erfüllt, an die Gott die Aufhebung des Strafverhängnisses geknüpft hat. Er schliefst sich in bezug auf diesen Begriff ganz an Duns an: Satisfaktion ist redditio aequivalentis alias indebiti. Eine solche für die Sünde besteht aber regulariter mehr in actibus poenalibus vel passionibus voluntariis quam in actibus non poenalibus, weil die culpa durch die poena geordnet wird et ita reddendo poenam satisfit pro peccato. Ausnahmen, wie ein intensiver Akt der Liebe, der nicht pönal ist, Gott aber gröfsere Ehre erweist, vorbehalten. Die Äquivalenz freilich mufs secundum acceptationem Dei geschätzt werden; denn nach der strengen Gerechtigkeit kann Gott für die kleinste Sünde als Verletzung des unendlichen Gutes ewige Strafe von unendlicher Dauer verhängen. Ein wirkliches Äquivalent hierfür kann eine menschliche Leistung nach der Natur der Sache nicht sein [3]. Diesen Merkmalen entspricht, was Biel zunächst an der Be-

---

1) III 13 a 3 dub. 2.

2) 19 a 2 concl. 3: meritum Christi ... acceptatum est tamquam satisfactio sufficiens et reconciliatio pro ... a 3 dub. 2: tota trinitas pretium datum secundum satisfactoriam passionem acceptavit propter quam peccatum remisit non imputando ad poenam et gratiam contulit ordinando ad gloriam.

3) IV 16 q 2 nota 1 und 3.

dingung, an die Gott die Vergebung knüpft, sodann an der Erfüllung dieser Bedingung durch Christus hervorhebt. Die Bedingung lautet: nisi ab aliquo innocente obsequium ita gratum offerretur quantum culpa fuit displicens et ingrata. Obsequium besagt die redditio voluntaria oder das Verdienst. Die Gleichheit seiner Gottgefälligkeit mit der Gottmifsfälligkeit der culpa konstituiert das Merkmal der Äquivalenz. Im innocentis liegt das alias indebiti sowie die Pönalität. Beim Nachweis, dafs diese Bedingung im Tode Christi erfüllt ist, hebt Biel diese beiden Momente nicht besonders hervor, weil sie sich von selbst verstehen. Doch deutet das voluntarie mori eligens darauf hin. Um so stärker betont er die Akzeptabilität oder Äquivalenz, welche die Todesleistung Christi in Gottes Urteil mit der Sünde hat. Es ist eine Tat, ein opus der gröfsten Liebe zu Gott, eine Tat zur Ehre Gottes, eine Gehorsamstat, die Gott mehr gefiel, als ihm sämtliche wirklichen und möglichen Sünden sämtlicher Menschen mifsfielen. Inwiefern der Tod Christi eine Tat zur Ehre Gottes war, zeigt er anderswo, indem er die Frage, auf welche Weise Christus uns durch ihn losgekauft, nach Skotus beantwortet, dafs er ein in der Vertretung der Wahrheit dem jüdischen Irrtum gegenüber übernommener freiwilliger Märtyrertod für die Gerechtigkeit gewesen [1]. Dafs er als stellvertretende Satisfaktion von Gott angenommen wurde, begründet er darauf, dafs Christus dies sein für die Gerechtigkeit und im Gehorsam gegen den Vater „Sterbenwollen“ dazu geordnet hat, dafs es uns zu gute käme, oder auf seinen Willen, dafs Gott es als Satisfaktion für unsere Sünden annehme [2]. Was die anlangt, für die Christus das Verdienst seines Todes zur Satisfaktion bestimmt und Gott es angenommen hat, so hat Biel den straffen Zusammenhang wieder etwas gelockert, den Duns durch die ausschliefsliche

---

1) 20 a 1 dub. 1: Christus sponte suam animam obtulit pro justitia ad patris honorem pro nobis.

2) ib.: hoc velle mortem pro justitia et patris obedientia libere ordinavit pro nobis i. e. voluit ut trinitas hanc suam obedientiam, patientiam et mortis voluntariam sustinentiam acceptaret pro satisfactione omnium in se credentium et legem Dei observantium.

Beziehung der Leistung Christi auf die Prädestinierten hergestellt hatte. Er kehrt zur alten Formel zurück, daſs Christus sufficienter Adam und seiner ganzen Nachkommenschaft die Gnade und die Öffnung des Himmelreichs verdient habe, limitiert diesen Satz aber sofort wieder, indem er ihn darauf begründet, daſs sein Verdienst in der göttlichen Akzeptation genügend gewesen sei zur Vergebung für alle, „wenigstens für die, welche an Christus geglaubt und dem Gesetze gehorcht haben“ [1]. Und die Absicht Christi erstreckt er immer nur auf die durch Glaube und Sakrament ihm Geeinigten oder Einverleibten oder auf die an ihn Glaubenden und das Gesetz Gottes Erfüllenden [2]. Die Prädestinierten bilden im Verhältnis zu ihnen einen engeren Kreis, sofern er nur ihnen gratiam finalem et gloriam efficaciter meruit [3].

Von besonderem Interesse ist nun bei Biel die Art, wie er bei D 15 und in seinen erbaulichen Schriften die Seite am Leiden und Sterben Christi behandelt, wonach es Ertragen von Pein, poena, ist. In D 19a und 20 trat an ihm vor allem heraus, daſs es eine Tat der Liebe und zur Ehre Gottes ist. Im D 15 werden in der übertriebensten Weise die leiblichen und seelischen Schmerzen detailliert, und nun nicht etwa als die Akzidenzien der sittlichen Tat der treuen Vertretung der Gerechtigkeit verstanden, sondern für sich fixiert, so daſs das Ertragen dieser Menge und dieses Grades von Schmerz als das Heilschaffende erscheint. Er führt die zwei Sätze aus, daſs Christus Traurigkeit oder Schmerz empfunden habe in jedem Seelenteil und daſs dieser Schmerz der gröſste gewesen. Im positiven Seelenteil hat er wirklichen Schmerz über die Verletzung seines Leibes empfunden, im höheren Seelenteil hat er Traurigkeit als Folge eines absoluten Nichtwollens empfunden über die Sünden der Menschen, nämlich den Unglauben der Jünger, die Grausamkeit der Verfolger, „und die Sünden aller übrigen“, und über

1) 19 a 2 concl. 1 vgl. concl. 3: acceptatum est tanquam satisfactio sufficiens et reconciliatio pro omnibus sibi obtemperantibus infinitis.

2) 19 a 2 concl. 2. 3. vgl. Anm. 2.

3) ib. concl. 4.

die anderen Leiden, die ihn und seine Glieder trafen oder treffen sollten, hat er eine Traurigkeit empfunden, die die Folge bedingten Nichtwollens ist. Dieser Schmerz war nun zwar kleiner als der Schmerz, den die vom Leibe getrennte Seele in der Hölle oder im Fegefeuer zu erdulden hat, aber sonst intensiv der Bitterkeit nach und extensiv der multiplicitas und numerositas nach betrachtet gröfser als der, den irgend wer sonst in diesem Leben erduldet. Er führt diesen Gedanken im einzelnen durch, unter Berufung auf Alexander, Bonaventura, Thomas, und zählt hierbei auch alle Leiden auf, die Christus in jeder Zeit seines Lebens vom Mutterleibe an zu erdulden gehabt. Als den Gipfelpunkt aller dieser Leiden bezeichnet er seinen Schmerz über alle Sünden der Menschen, die vergangenen, gegenwärtigen, zukünftigen. Er stellt ihn in Parallele mit der Zerknirschung über die eigenen Sünden, mit dem Bemerken, dafs nur der übernatürliche Beistand Gottes Christus in Gethsemane davor bewahrt, über ihr plötzlich zu sterben, wie es schon manchem begegnet. Er bezeichnet endlich diese von Christus für uns übernommene Zerknirschung als die unsere Sünden zureichend tilgende Satisfaktion oder als die volle Bezahlung der Strafe für sie [1]. Unter den subjektiven Gründen, die dieses Übermafs der Schmerzen gesteigert, gibt er auch an, dafs Gott ihm seinen väterlichen Trost, das Herüberfliefsen der Freude aus dem höheren Seelenteil entzogen habe [2].

1) 15 a 2 concl. 2: fuit tamen interior tristitia in parte rationali major et excellentissima. Nam fuit de summe nolito scilicet patris offensa et contemtu per peccatum omnium tunc praesentium, praeteritorum et futurorum. Numquam aliquis conversorum tantam habuit contritionem et tristitiam de peccatis propriis, quantam in illa hora satisfactionis dominus habuit pro peccatis singulorum. Sua enim contritione pro nobis assumta omnium peccata sufficienter delevit et omnem poenam pro eis debitam solvit.

2) Hanc tristitiam de offensa patris omnium ceterorumque malorum poenalium proprii corporis ac omnium hominum sibi in cognitione praesentium auxit animae patientis perfectio propter cognitionis claritatem tam paterni honoris quam contemtus ac culpae gravitatis et propter triplicis amoris integritatem summi patris, proprii suppositi et totius generis humani.

Dafs Biel bei aller Ausmalung des Leidens dennoch die Satisfaktion als aktive Leistung denkt, zeigt die Subsumtion eines Teils dieser Leiden unter den Begriff der contritio. Aber mit jener Betonung der Schmerzen als solcher ist der Übergang zu dem ganz anderen Gedanken angebahnt, der im Protestantismus nach dem Wegfall des Bufssakraments und damit der Bedingung des Verständnisses für den Satisfaktionsgedanken wirksam wird, zu dem Gedanken, dafs Christus, ob auch mit freiem Willen, die Strafe, die Gott über ihn stellvertretend verhängt hat, das Gericht Gottes über unsere Sünden getragen hat. In der erbaulichen Sprache kommt schon Biel zum Gebrauch von Wendungen dieser Art. Im Serm. XIII de circumc. Dom. führt er und zwar in wörtlicher Reproduktion von Duns IV 2 q 1 n 8 den seit Augustin ständigen Gedanken von der harmonischen Bewährung der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes in Christi Passion aus. Und hier schiebt er nun Wendungen ein wie die:

„(maximae misericordiae opus est) filium proprium tam enormibus poenis propter peccatoris salutem subjicere, und (maximae justitiae est) tantam poenam ab unigenito exigere“ [1].

Ähnliche und noch stärkere Wendungen finden sich in den Auszügen aus den lateinischen, unter Taulers Namen gehenden Predigten bei Thomasius III¹, S. 270 ff., z. B.:

„poenas omnes quas nos merueramus ipse in se sustinuit“, oder: „permittens, ut omnis ira, vindicta et castigatio Dei patris, quam nos meriti eramus, in se devolveretur“, oder: „O pater amantissime, quod est hoc opus admirabile, ut cuncta peccata nostra unico tuo imponeres et in ipso vindicares.“

Und doch zeigen andere Wendungen, dafs damit nichts anderes gemeint ist, wie der alte Gedanke, Gott habe seinen Sohn Mensch werden lassen, damit er durch seinen zur Ehre Gottes geleisteten Gehorsam (aktiv) genugtue, und habe den Menschen Jesus zu dieser Leistung inkliniert. So ist es gar nichts anderes, als der Gedanke der Selbst-

---

1) Thomasius, Christi Person und Werk (2. Aufl. 1862) III¹, S. 267.

bestrafung in der Bufse, den eine Stelle ausspricht, die nach Thomasius „bis in das Innerste der Sache führt" ib. 272:

„ita omnia mundi peccata in se agnus innocens recepit tantamque in se ultionem exercuit, quantam justitia exigere credebatur.

Es ist ein weitreichender Konsensus in der Lehre von der Erlösung, der die Perioden und Schulen der Scholastik verbindet und ihre Differenzen überbietet. Die Erlösung wird unter drei synonymen Titeln aufgefafst. Sie wird als Aufhebung der Sünde nach culpa und poena, als Versöhnung mit dem durch die Sünde beleidigten Gott, als Befreiung aus der knechtenden und strafenden Gewalt des Teufels verstanden. Erwirkt wird sie, das ist die allgemeine Meinung, durch die Passion des Gottmenschen, sofern diese Gott dazu bestimmt, sein Strafdekret aufzuheben und den Gliedern Christi die Gnade einzuflöfsen, die die culpa tilgt, als Kraft zum Guten die knechtende Macht der Sünde und des Teufels bricht, zum Freunde Gottes macht, von der Strafe und damit von der Strafgewalt des Teufels befreit. Sie erwirkt dies bei Gott, sofern sie durch ihren Wert als meritum satisfactionis den Mifswert der menschlichen Sünde kompensiert und so Gott die Beseligung der Sünder unter Befriedigung seiner vergeltenden Gerechtigkeit ermöglicht. Meritum satisfactionis ist sie als überpflichtmäfsige Tat der Liebe zu Gott, als schmerzlicher Märtyrertod des vom Tode Freien für die Gerechtigkeit oder zur Ehre Gottes, jedoch so, dafs dabei die freiwillige Übernahme von leiblichen und seelischen Schmerzen aller Art und des höchsten Grades, der durch die Einhaltung der aus der göttlichen Natur Christi fliefsenden Seligkeit ermöglicht wird, nicht als Akzidens der Märtyrertat, sondern als Selbstzweck, als stellvertretendes Ertragen unserer poena Bedeutung hat. Aber dieses Tragen der poena ist nicht als Tragen gottverhängten Gerichtes über die Sünde, sondern als Leistung einer poena satisfactoria, als Analogie zu der im Bufssakrament zu vollziehenden Selbstbestrafung durch contritio und satisfactio operis gemeint. Nur ungenaue Rede-

weise vermittelt den Übergang in die altprotestantische Anschauung vom stellvertretenden Tragen gottverhängten Strafgerichtes. Äquivalent der Sünde Adams und ihrer Folgen wird die von Christus durch die Passion geleistete Satisfaktion aufser durch die Gröfse der Liebestat und die Fülle und die Art der Leiden durch den unvergleichlichen Wert, den ihr Subjekt, die gottmenschliche Person für Gott hat. Indem Gott seinen Sohn zu diesem Zwecke sandte, offenbart er den Einklang der beiden Eigenschaften, die für alle seine Wege mafsgebend sind, der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Nach der Barmherzigkeit gibt er den satisfactor, der den Ansprüchen der Gerechtigkeit genügen kann. Aufser der Wirkung auf Gott hat der Tod Christi noch direkte Wirkungen auf uns. Abgesehen davon, dafs er uns ein Vorbild für eine Reihe von Tugenden darbietet, ruft er als Erweis der Gesinnung Gottes und Christi sowohl den Eindruck von der Schwere der Sünde wie die Gegenliebe zu Gott und Christus hervor. Notwendig war dieser Weg nicht zur Herstellung der Menschheit. Gott, für den nichts unmöglich und nichts ungerecht ist, standen andere Wege zu Gebote. Aber er war der angemessenste und zwar weniger aus der Rücksicht auf Gott als aus der auf uns, für die die Herstellung durch Satisfaktion eines Menschen rühmlicher ist, als die durch freie Verzeihung Gottes, und die wir durch die Gröfse dieses Liebeserweises Gott aufs engste verbunden werden.

Fragt man, inwieweit ein dauernder Einflufs Anselms oder Abälards in der scholastischen Lehre zu erkennen ist, so ist ein solcher Abälards überhaupt nicht nachzuweisen. Der augustinische Gedanke, dafs der Tod Christi ein Gegenliebe weckender Erweis der Liebe Gottes ist, hat in ihr einen ganz anderen Sinn, als es die Meinung ist, wenn man von Abälards Einflufs redet. Es wird dabei die satisfaktorische Bedeutung des Todes Christi vorausgesetzt und die Erweckung der menschlichen Gegenliebe als Erzeugung der Disposition für den Empfang der rechtfertigenden Gnade oder habitueller Gerechtigkeit, nicht als Erwirkung dieser selbst verstanden. Was Anselm anlangt, so ist es allerdings

nicht richtig, wenn Thomasius II[3], S. 165, sagt, die Grundgedanken Anselms seien doch zum Gemeingut geworden. Es sind vielmehr Gedanken Gemeingut geblieben, die schon vor ihm vorhanden waren und von ihm nur schärfer formuliert und systematisch angeordnet sind. Von den beiden spezifischen Momenten seiner Lehre hat das eine, die Behauptung der Notwendigkeit der Erlösung durch den satisfaktorischen Tod des Gottmenschen, niemals Aufnahme gefunden, das zweite, die Behauptung des unendlichen Mifswerts der Sünde und des unendlichen Wertes der Leistung Christi, hat sich nicht behaupten können. Ein von ihm ganz zurückgestelltes Moment der Satisfaktion, die nach Art und Mafs der Sünde entsprechende poena, ist kräftig betont und in umfassender Weise auf Christi Passion angewandt worden. Aber immerhin folgt doch die gesamte Scholastik dem Lehrtropus, den man nach ihm zu nennen pflegt, nach welchem das Entscheidende am erlösenden Tun Christi die Einwirkung auf Gott, die Aufhebung seines Strafbeschlusses durch stellvertretende Befriedigung der Ansprüche seiner vergeltenden Gerechtigkeit ist. Und sein Einflufs ist in der Bezeichnung dieses Tuns Christi als Satisfaktion und in der systematischen Gestalt der Lehre nicht zu verkennen.

August der Starke und die katholische Kirche in den Jahren 1697—1720.

(Schlufs.)[1]

Von

Johannes Ziekursch.

August erhielt von der Eigenmächtigkeit seiner Angehörigen zu spät Kenntnis[2], sonst hätte er sie verhindert, da sie ihm höchst ungelegen kam; er sah sich nämlich durch die polnischen Verhältnisse gezwungen, die Hilfe des Papstes ernstlich anzugehen. Karl XII. von Schweden war nach der Niederlage bei Pultawa zu den Türken geflohen, und es war ihm geglückt, den Sultan im Herbst 1710 zum Kriege gegen den Zaren, Augusts Verbündeten, aufzustacheln. Im November 1710 wurde in Konstantinopel ein polnischer Gesandter in das Gefängnis der sieben Türme geworfen, was nach türkischen Gebräuchen einer Kriegserklärung an die Republik gleichkam[3]; Karl XII. verkündete in einem Manifest, im Bunde mit dem Sultan und dem Tatarenchan werde er August die Krone zum zweiten Male vom Haupte reifsen. In dieser Gefahr wollte August wenigstens der Treue seiner Untertanen sicher sein und bat daher den Papst, die Polen an ihre Pflicht zu erinnern und sie unter Androhung kirchlicher Zensuren vor einer Unterstützung

1) Vgl. S. 86 ff.

2) Blankmeister, Christ. Eberh. in Beitr. z. sächs. Kirchengesch., 6. Hft., S. 27.

3) Zinkeisen, Gesch. d. osmanischen Staaten, V, S. 405.

des Feindes der Christenheit zu warnen [1]. Natürlich wurde auch der Papst um Subsidien für den Türkenkrieg angegangen. Klemens war jedoch durch die Konfirmation des Kurprinzen so gekränkt worden, dafs er August jede Hilfe verweigerte, solange sein Sohn nicht zum Katholizismus übertrete, und seine Wut war so grenzenlos, dafs er sich in neue Verhandlungen mit Stanislaus Lescinsky einliefs.

Dieser Umstand allein hätte wohl schon genügt, August zu bestimmen, mit dem Übertritt seines Sohnes endlich einmal Ernst zu machen; da trat ein Ereignis ein, das ihn veranlafste, mit allen Mitteln auf die Erfüllung des päpstlichen Wunsches hinzuarbeiten. Kaiser Joseph starb am 17. April 1711 in der Blüte seiner Jahre; er hinterliefs keinen Sohn, sondern nur zwei Töchter, die am 8. Dezember 1693 geborene Maria Josepha und Maria Amalia, geboren am 22. Oktober 1701. Des Kaisers Erbe war sein Bruder Karl, der König von Spanien. Seiner 1708 geschlossenen Ehe mit Elisabeth Christine von Braunschweig waren bisher keine Kinder entsprossen, die Möglichkeit lag also nahe, dafs mit ihm das Haus Habsburg erlöschen würde. Sein ungeheures Erbe mufste dann Maria Josepha und ihrem künftigen Gemahl zufallen. Schon in früheren Jahren hatte August gemäfs der Anregung des Papstes die Hand dieser kleinen, häfslichen Erzherzogin für seinen Sohn zu gewinnen sich bemüht, freilich hatte er in Wien wenig Entgegenkommen gefunden [2]. Jetzt meinte August, sich mit Karl dahin verständigen zu können, dafs dieser als deutscher Kaiser sich mit der Herrschaft über die spanischen Lande begnüge, August oder besser sein Sohn zum deutschen König erwählt und mit Maria Josepha vermählt, früher oder

1) Schreiben Augusts an Klemens, Leipzig, 15. I. 1711 in Theiner, Monuments, S. 446/7. Vgl. für das Folgende meine Schrift: Die Kaiserwahl Karls VI. (1711). Gotha 1902.

2) Arneth, Eigenhändige Korrespondenz d. König Karls v. Spanien mit Wratislaw (Archiv f. Kunde österr. Geschichtsquellen, XVI.), Karl an Wrat., Barcelona, 11. II. 1710 u. Wrat. an Karl, Wien, 20. IV. 1710. S. 106 u. 113.

später die österreichischen Erblande erhalte. Die Vorbedingung zur Ausführung dieser Gedanken war der Übertritt des Kurprinzen; durch die Aussicht auf ihn sollte der Papst veranlafst werden, die sächsischen Pläne beim König Karl zu befürworten.

Schnell schwand die Hoffnung auf die Königswahl. Um so energischer betrieb August fortan das Eheprojekt, um auf diesem Wege seinem Hause die österreichischen Erblande und die Kaiserkrone zu erringen. Der Prinz mufste also katholisch werden.

1711 war er noch in Begleitung seines protestantischen Erziehers, des Oberhofmeisters Alexander von Miltitz, und seines Informators Johann Valentin Merbitz, des emeritierten Konrektors der Dresdener Stadtschule, zum Wahltage nach Frankfurt geschickt und dadurch dem Einflufs seiner Mutter und Grofsmutter entzogen worden. Hier unternahm man die ersten Bekehrungsversuche, stiefs aber auf hartnäckigen Widerstand beim Prinzen [1]; deshalb wurde zunächst seine

1) Vgl. Weisse, Neues Museum f. sächs. Gesch., I (1800). Ber. eines Ungenannten S. 102 und ein in den Kaiserwahlakten des hannöverischen Staatsarchivs befindliches Schreiben an den Premierminister von Bernstorff, Frankfurt, 25. VIII. 1711: ... Ich habe bei dem Kurprinzen von Sachsen hier verschiedene Bekannte, als da sind Geheimer Rat von Miltitz und Herr von Nord [?], mit welchen ich zu Leipzig studierte, angetroffen, die mir dann ihren ganzen Zustand eröffnet, wie dafs der Kurprinz, ungeachtet er sehr observiert und ihm zugesetzt würde, dennoch beständig bliebe und so wenig von der österreichischen Heirat als von der Krone Polen wissen wollte, und habe an ihm erkennet, dafs er eine rechte Abscheu vor Polen habe. Herr von Miltitz sagte mir, dafs sie fleifsig miteinander beteten, aber in die evangelische Kirche zu gehen Scham trügen, sie hofften, es würden sich andere Evangelische ihrer annehmen und sich beim Könige Augusto beschweren, dafs ihnen so zugesetzt würde. Herr von Merbitz hat mir dergleichen zu vernehmen gegeben, und fürchten sie sich am meisten vor der Reise nach Italien. Sie vermeinen aber, der Kurprinz sei für sich so wohl gesinnt, dafs er sich nicht würde bewegen lassen, er sagte oft, er verlangte nicht gröfser zu werden und sei mit Sachsen zufrieden. Sie haben an einem Ort die drei Kurfürsten, Fridericum Constantem nnd Augustum nebst dem unglücklichen Johann Friedrich auf einem Gemälde von einem [?] Meister und mit verschiedenen Beischriften angetroffen. Die Beischriften habe nicht so eigentlich behalten können, sie sind aber

protestantische Umgebung allmählich durch Katholiken ersetzt, und der Woiwode von Livland, Graf Joseph Kos, seit dem Frühjahr 1711 dem Kurprinzen beigesellt, trat jetzt völlig an Miltitz' Stelle mit dem Auftrag, den Prinzen möglichst bald umzustimmen. Bis nach der Kaiserkrönung blieb Friedrich August in Frankfurt, dann sollte er sich nach Italien begeben; fortwährend bat er aber in dringenden Briefen den Vater um die Erlaubnis zur Rückkehr nach Sachsen

Päpstlicherseits glaubte man Grund zu haben, seine Reise nach dem Süden beschleunigen zu müssen [1], und, um die Mittel zu beraten, die man unter diesen Umständen anwenden wollte, reiste Salerno, meist als Hofkavalier verkleidet, Ende 1711 zu August in das Lager vor Stralsund, während Albani nach Italien zurückkehrte. Es widerstrebten den Plänen der Kurie nicht nur der Prinz, sondern auch ein grofser Teil des sächsischen Ministeriums unter der Führung der Generale von Flemming und von Wackerbarth. Sie waren mit August darin völlig einverstanden, dafs man in Polen darauf hinarbeiten müsse, dem Träger der Krone die monarchische Vollgewalt zurückzugeben, sie meinten

---

dahin gegangen, dafs Friedrich die Kaiserkrone ausgeschlagen, Johann Friedrich mit seiner Geduld die Religion bewährt und August solche am meisten befestigt hätte. Dieses Gemälde hat der Kurprinz nicht wollen aus den Händen gehen lassen, sondern befohlen, es zu kaufen, es koste, was es wolle, so auch geschehen und 6 Taler dafür gegeben worden. ...

1) Paulucci an Albani, 3. X. 1711. — N. d. Germ. 49 A. — V. A. Mi scrive in quest' Ordinario il Signore Cardinale di Sassonia in data di Posonio li 18. del caduto una lettera del sequente tenore: „Prego V. Em^za^ di supplicare in mio nome Sua Santità ch' ella si compiaccia d'insistere fortemente appresso il Rè di Polonia, accioche il suo Principe non si trattenga più oltre à Francfort, mà che acceleri il suo viaggio à Roma, mentre se il detto Principe resterà più lungo tempo in un Luogo Luterano, sarà molto pericoloso per la sua Conversione. La mia Coscienza m'obliga di avertire di ciò V. Em^za^." Queste sono le parole precise della Lettera di Sua Em^za^. Io non posso far' altro, che comunicarla al zelo di V. S. I., affinch'ella si contenti di considerar la materia e di consultarla col Padre Salerno, ad effetto di prendere quella risoluzione, che stimeranno poter più conferire al fine che si desidera.

aber, um dieses Ziel zu erreichen, müsse alles vermieden werden, was die freundliche Gesinnung oder neutrale Haltung der protestantischen Nachbarstaaten erschüttern und was die sächsischen Stände veranlassen könnte, den immer wiederkehrenden Geld- und Truppenforderungen Augusts Widerstand zu leisten. Das österreichische Heiratsprojekt mufste August zur Rücksichtnahme auf den Kaiser, zum Eingreifen in dessen Kriege und zur Unterstützung seiner Pläne veranlassen, ihn also in die Interessenkämpfe des Westens, Südens und Ostens Europas verwickeln und dadurch von seinen polnischen Unternehmungen abziehen. Deshalb schlug Flemming dem König eine Reihe anderer Heiraten für seinen Sohn vor, zunächst eine Vermählung mit Charlotte Amalia, der am 6. Oktober 1706 geborenen, einzigen Tochter Friedrichs IV. von Dänemark. Eine Verabredung dieser Ehe würde die Bundesgenossenschaft zwischen den beiden Königen, die durch die Ereignisse vor Stralsund auf eine bedenkliche Probe gestellt wurde, wieder festigen und die Anwartschaft des Kurhauses auf die dänische Krone sicherstellen; Friedrich IV. hatte nämlich aufser jener Tochter nur noch einen Sohn, den späteren Christian VI. Von seiner Mutter Anna Sophia, einer Prinzessin von Dänemark, leitete August seine Erbansprüche her; im Jahre 1709 hatte er, wie schon früher sein Bruder Johann Georg IV., im Einverständnis mit Friedrich IV. den Titel eines Erben von Dänemark und Norwegen angenommen [1]. Jetzt drängte Friedrich IV. heftig in August, in das Verlöbnis ihrer beiden Kinder zu willigen [2]; der Kurprinz hatte

1) Böttiger-Flathe, II, S. 346.

2) Salerno an Paulucci, dal Campo preso Stralsund, 15. XI., dechiffr. 10. XII. 1711. Nunz. d. Pol. 142 (Cifre scritte dal Padre Salerno e Registro di Cifre scritte al medesimo dall' 1711 fin à luglio 1719) — V. A. ... Ho ritrovato qui l'affare del Principe Elettorale in pessimo stato per la ragione che scriverò colla sequente Posta ... u. 23. XI., dechiffr. 25. XII. 1711: Il Rè di Danimarca preme fortemente quello di Polonia per il maritaggio di sua figliuola con il Principe Elettorale di Sassonia. Questa proposizione, appoggiata e maneggiata da tutta la Cabale de Sassoni e di altri Ministri, quali combattono l'animo del Rè di Polonia, accio vi acconsenta, lusingandolo della pros-

nämlich den dänischen Gesandten von Weyberg in Frankfurt um die Hilfe seines Herrn und der Königin von England gegen die gewaltsamen Bekehrungsversuche gebeten.

Alle diese Hindernisse wufste Salerno leicht mit dem Hinweis zu überwinden, dafs das österreichische Eheprojekt den gröfsten Vorteil für das Kurhaus biete; er bestimmte August, den früheren Hofmeister des Prinzen, den Herrn von Miltitz, sofort aus Frankfurt abzuberufen, um dadurch jede Verbindung des Prinzen mit den Lutheranern zu lösen. Graf Kos erhielt genaue Verhaltungsmafsregeln und den ausdrücklichen Befehl, gleich nach vollzogener Kaiserkrönung mit dem Prinzen nach Italien aufzubrechen. Um alle feindlichen Einflüsse zu bekämpfen, blieb Salerno vorderhand in der Umgebung Augusts und ging mit ihm nach Dresden.

Während des Winters 1711 auf 1712 lief nun aus Italien von seiten des Grafen Kos Brief um Brief ein, voller Klagen, dafs der Prinz gegen die katholische Religion und ihre Kirchen die gleiche Abneigung wie früher hege und überhaupt mit niemandem über religiöse Dinge sprechen wolle. Da August unmöglich seinen Sohn in dieser Stimmung nach Rom senden konnte, gab er den Befehl, vorläufig in Venedig Halt zu machen [1].

---

sima successione alla Corona di Danimarca, è stata una nuova e pericolosa remora alla Conversione del sudetto Principe Elettorale. Con tutto ciò il Rè di Polonia nella prima Udienza si è mostrato convinto, che nè questa nè verun' altra simile proposizione deve rimoverlo dalla resoluzione presa di fare il suo figliuolo Cattolico e ha determinato nella medesima Udienza di richiamare senza dilazione il Mildiz, come seguirà per espresso fra due o tre giorni, e di far poi, subito dopo la coronazione, proseguire al suo figlio il viaggio per Roma col Palatino di Livonia e con tutta la Corte Cattolica, incaricandomi, che io scriva tutto questo à Nostro Signore e che l'assicuri à nome regio, che così seguirà infallibilmente, nonostante che la Madre del Rè, la Moglie et il Principe istesso habbino chiesto con lettere pressantissime à Sua Maestà il ritorno del medesimo Principe à Dresda per passarvi almeno l'inverno.

1) Salerno an Paulucci, Dresden, 15. III. 1712. N. d. Pol. 141 (Lettere del Ministero del Cardinale Salerno in Polonia nel 1711 e 1712 [tatsächlich bis 1719) — V. A. ... Havendo scritto il Signore Palatin

Salerno riet ihm, wenn der Prinz nicht bald Zeichen einer Sinnesänderung gebe, ihn nach Neapel reisen zu lassen und dem dortigen Erzbischof Pignatelli, dem früheren Nuntius in Polen, alles Weitere zu überlassen. Den Vorschlag Salernos, dem Prinzen gegenüber ein Machtwort zu sprechen, lehnte August ab.

Da trafen in den nächsten Tagen drei Briefe des Kurprinzen ein, je einer an seinen Vater, seine Mutter und Grofsmutter. In dem Begleitschreiben teilte Graf Kos mit, dafs jene Briefe nichts weiter als Versicherungen der kindlichen Liebe des Prinzen enthielten; dies hatte nämlich Friedrich August vorgegeben und so seinen Erzieher davon abgehalten, sie durchzulesen. Vorsichtshalber öffnete jedoch August den an ihn gerichteten Brief, ehe er die anderen weitergab. Voll Staunen und Unwillen fand er die dringende Bitte seines Sohnes um die Erlaubnis zur Rückkehr nach Sachsen. Darauf erbrach der König die beiden anderen Schreiben. Seiner Mutter teilte der Prinz mit, er habe ihren durch einen Kurier ihm heimlich zugestellten Brief empfangen, werde ihre Befehle genau beachten, nie katholisch werden und alle ihr vor seiner Abreise in Torgau gemachten Versprechen treulich halten. Ähnlich lautete der dritte Brief.

Sofort beschied August vor seiner Abreise nach Polen Salerno zu einer geheimen Besprechung nach Bautzen. Besondere Vorsichtsmafsregeln wurden getroffen, damit nichts von dieser Zusammenkunft und ihren Zwecken ruchbar werde; denn es bestand in Sachsen unter dem Adel ein Geheimbund, der in Fühlung mit den beiden Kurfürstinnen und auswärtigen protestantischen Fürsten stand und bereit war, mit allen Mitteln den Übertritt des Kurprinzen zu hintertreiben.

Am 20. März 1712 verliefs August Dresden und besuchte seine Mutter auf Schlofs Lichtenburg; Graf Szembeck, der Grofskanzler der Krone Polen, reiste am folgenden

di Livonia, che il Principe mostrava grande aversione per la Religione e per le chiese cattoliche ... havendo scritto il medesimo Palatino, come il Principe non vuol che persona gli parli di religione ...

Tage in aller Frühe nach Bautzen. Gegen Mittag folgte ihm Salerno, immer als Kavalier gekleidet; bei Anbruch der Nacht traf er in Bautzen ein, stieg wie der Groſskanzler im Gasthaus zur Post ab und hielt sich sorgfältig versteckt. Zwei Tage später, am 23. März, traf August in demselben Gasthaus ein und begab sich bald zur Ruhe. Um ein Uhr nachts lieſs er Salerno rufen und beriet sich mit ihm und dem Kanzler bis zum frühen Morgen.

August setzte Salerno auseinander, er habe alles versucht, was er tun könne, jetzt wisse er keinen Rat mehr; Salerno machte ihm zunächst Vorwürfe, daſs er so lange mit der katholischen Erziehung des Prinzen gezaudert habe, die bösen Folgen davon sehe er nun wohl ein. Der König muſste sich endlich dazu verstehen, einen Brief an den Prinzen zu schreiben, in dem er ihm mitteilte, es sei sein Wille, daſs er katholisch werde. Das Datum wurde noch nicht ausgefüllt; erst wenn der Prinz zum Übertritt geneigt wäre oder unschlüssig schwanken würde, welches Bekenntnis er vorziehen müsse, dann sollte ihm der Brief eingehändigt werden, weil dann zu erwarten war, daſs er den Ausschlag geben würde [1]. Dem Grafen Kos wurde von neuem eingeschärft, jeden mündlichen oder schriftlichen Verkehr des Prinzen mit Lutheranern zu verhindern und sich nicht mehr vom Prinzen hinters Licht führen zu lassen. Das Wichtigste aber war, daſs sich Salerno entschloſs, nach Italien zu eilen und die Bekehrung Friedrich Augusts selber in die Hand zu nehmen.

Am nächsten Morgen reiste August mit dem Groſskanzler um 6 Uhr nach Warschau weiter. Gegen 9 Uhr machte sich Salerno auf den Weg nach Prag, nahm sich aber vorsichtshalber auf Anraten des Bautzener Dekans zwei katholische Bewaffnete mit bis zur böhmischen Grenze; denn er fürchtete, daſs jene sächsischen Verschworenen, die seine Ankunft in Bautzen trotz aller Vorsichtsmaſsregeln schon ausspioniert hatten, ihm durch verkleidete Räuber auflauern

1) Gedr. bei Blanckmeister, Christiane Eberhardine in Beitr. z. sächs. Kirchengesch., 6. Hft., S. 71, Beilage 30. Eine Kopie in N. d. Pol. 141.

und seine Briefschaften rauben könnten, um dann die Pläne Augusts und der Kurie aller Welt kundzutun [1].

Unangefochten kam er über Prag nach Wien. Gemäfs seiner Instruktion [2] teilte er dem kaiserlichen Hause den bevorstehenden Übertritt des Kurprinzen mit und machte die ersten Eröffnungen hinsichtlich einer Ehe des Prinzen mit einer Erzherzogin. In Bologna traf Salerno mit Friedrich August zusammen, um an ihm seine Meisterschaft im Bekehren zu erweisen. Die Mittel, die er anwandte, waren sehr einfach. Jede Beeinflussung von aufsen hielt er sorgfältig vom Prinzen fern; er und der Jesuit Heinrich Vogler, ein geborener Sachse, der Erzbischof von Bologna, Kardinal Jakob Buoncampagni, der päpstliche Legat, Kardinal Lorenzo Casoni, Graf Kos und zwei Freiherren von Hagen, lauter glaubensfeste Katholiken, bildeten die tägliche Umgebung des Prinzen. Diese Männer ergingen sich tagaus, tagein in erbaulichen Gesprächen und besuchten mit dem Prinzen eifrig Klöster und Kirchen.

In wenig Monaten glückte es, den sechzehnjährigen Jüngling umzustimmen, am 27. November 1712 legte er in Bologna heimlich sein katholisches Glaubensbekenntnis ab. Der Prinz hat natürlich niemals offenbart, was ihn zu diesem Schritte getrieben hat. Die Scheu, dem ausgesprochenen Willen des Vaters zu trotzen, mag seinen Mut gebrochen, Salernos sophistische Redekünste mögen seinen Verstand überwunden haben; doch reichen diese Gründe zur völligen Erklärung von Friedrich Augusts Tun nicht hin. Fast scheint es, dafs ihm, wie manchem anderen Deutschen, beim Betreten des italischen Bodens die Liebe zur Kunst das Herz ergriff; und, als er sie im engsten Bunde mit der katholischen Kirche sah, führte ihn diese Leidenschaft auf den Weg zum Beichtstuhl. Der Blick vom Monte della Guardia, die weiten Hallen San Petronios liefsen ihn die weinende, einsame Mutter vergessen. Der

1) Salerno an Paulucci, Prag, 27. III. 1712. N. d. Pol. 141. — V. A.

2) Gedr. bei Blanckmeister, S. 63/4, Beil. 20 (zurückdatiert auf 17. III.) und für später S. 68/9, Beil. 26 u. 27.

Bedeutung seines Tuns war sich Friedrich August ebensowenig bewufst wie der Papst. Klemens frohlockte und freute sich, nach so vielen Enttäuschungen, die ihm sein Pontifikat bereitet hatte, endlich einmal die Frucht seiner Mühen pflücken zu können; er meinte, das Ketzertum an seiner Wurzel getroffen zu haben und hatte doch in Wahrheit nur für den Preufsenkönig gearbeitet. Da nunmehr der Pfälzer und Sachse katholisch waren, der Welfe den englischen Thron bestieg und Schweden matt am Boden lag, war der Hohenzoller der einzige machtvolle Fürst, auf den sich die Blicke aller deutschen Protestanten richten durften. Mit Preufsen siegte und fiel der evangelische Glaube, wer fortan unter dem schwarzweifsen Banner focht, der durfte sich rühmen, zugleich für die Freiheit eines Christenmenschen zu bluten.

Noch wufste die Welt nicht, was in Bologna geschehen war. Die Bekanntgabe des Übertrittes seines Sohnes war für August ein Wagnis, das er erst unternehmen wollte, wenn der nordische Krieg beendet oder er sich eines mächtigen Schutzes und namentlich einer hohen Belohnung in Gestalt eines österreichischen Eheversprechens vergewissert hätte. Als daher Gerüchte umliefen, die bis ins einzelne die Vorgänge des Bekehrungswerkes zu erzählen wufsten, bat August den Papst, doch ja das Geheimnis zu wahren und die Briefe, die davon handelten, nicht in falsche Hände geraten zu lassen [1]

Dem König hatte der Papst auf die Nachricht von dem bevorstehenden Ereignis versprochen, er werde ihn in allen Fährlichkeiten, die sich aus dem Übertritt ergeben könnten, durch seinen Einflufs bei den katholischen Mächten und mit reichlichen Geldspenden unterstützen [2]. Da nun der Krieg gegen Schweden, die Belagerung von Stettin und Stralsund im Jahre 1713, viel Menschenmaterial kostete, August also neue Soldaten brauchte, nahm er den Papst

1) Nuntius Odescalchi an Paulucci, Warschau, 12. IV., dechiffr. 11. V. 1713. N. d. Pol. 143. — V. A.

2) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, S. 170/1.

etzt beim Wort; ehe er den Bekenntniswechsel des Kurprinzen bekannt geben könne, müsse er Vorbereitungen treffen, um darüber entstehende Unruhen in seinem Lande zu unterdrücken. Zu dem Zweck wollte er die katholischen Truppen des Bischofs von Münster, Franz Arnold von Metternich, die nach dem Frieden von Utrecht aus dem Solde der Seemächte entlassen waren, in seine Dienste zur Besetzung der sächsischen Festungen nehmen. Einen Teil seiner lutherischen, sächsischen Truppen brauchte er gerade notwendig in Polen; der Krieg zwischen der Pforte und Rufsland war nämlich wieder ausgebrochen, im Sommer 1713 fürchtete man in Polen einen Handstreich der Türken gegen die halbverfallene Festung Kaminieck, den Gewinn Polens aus dem Karlowitzer Frieden. Die polnische Kronarmee war zwar gegen die Türken aufgeboten, sie hatte aber eine geringe Stärke und war überdies unzuverlässig. Der in der Türkei weilende Stanislaus Lescinsky suchte sie zum Abfall von August zu bewegen, und so wenig traute der König diesem Heere, dafs er dem Oberbefehlshaber verbot, bis an die Grenze vorzurücken, damit die Truppen nicht zum Feinde übergingen. Eiligst zog August seine Kavallerie aus Sachsen heran, um die Kronarmee zu verstärken und zugleich zu überwachen [1].

Um die nötigen Mittel zum Unterhalt dieser Truppen zu gewinnen, wandte sich August an den Papst und bat auch um seine Vermittelung bei anderen Mächten [2]. Der Nuntius Odescalchi [3], der Nachfolger Spinolas, mufste die polnische Geistlichkeit zu Predigten gegen die Türken und Warnungen ihrer Gemeinden vor irgend welchem Einverständnis mit dem Erbfeinde veranlassen. Von ihm entlieh August 2000 Goldgulden zur Befestigung Kaminiecks [4]; er ver-

---

1) Odescalchi an Paulucci, Warschau, 9. VIII. 1713, gedr. bei Theiner, Monuments, S. 457/8. Vgl. auch Monuments, S. 458—464 u. Droysen, Gesch. d. preufs. Pol., IV, 2, S. 52.

2) August an Klemens, Warschau, 16. VIII. 1713, gedr. in Monuments, S. 464.

3) Über ihn siehe Guarnacci, II, S. 253—256 u. Ranft, II, S. 298—300.

4) Theiner, Monuments, S. 464/5.

mittelte mit Hilfe der Kölner Nuntiatur die Verhandlungen mit dem Bischof von Münster wegen der Überlassung seiner Truppen [1]. Als Metternich aus Rücksicht auf seine Verpflichtungen gegen den Kaiser Bedenken trug, Augusts Wunsch zu erfüllen, hoffte dieser den Bischof umzustimmen, indem er ihm zukommen liefs, er möge scheinbar aus eigenem Antriebe für seine Soldaten die freie Ausübung der katholischen Religion in ganz Sachsen fordern; dieses Zugeständnis werde ihm gern gemacht werden [2].

Der Papst war mit diesen Verhandlungen völlig einverstanden und versprach, worauf es hauptsächlich ankam, einen Teil der Kosten, 100 000 Skudi, zu tragen; doch stellte er dafür die Gegenforderung, dafs der Kurprinz nicht nach Sachsen zurückkehre, dagegen seinen Übertritt möglichst bald bekannt gebe. Klemens fürchtete, dafs dieselben Mittel, die den Prinzen dem Katholizismus zugeführt hatten, in Sachsen von den beiden Kurfürstinnen mit Erfolg angewendet werden könnten, um ihn dem Luthertum zurück-

---

1) Odescalchi an Paulucci, Warschau, 19. VII., dechiffr. 9. VIII. 1713. N. d. Pol. 143. — V. A.

2) Odescalchi an Paulucci, Warschau, 23. IX., dechiffr. 4. X. 1713. N. d. Pol. 143. — V. A. Il desiderio del Rè nel particolare delle Truppe del Vescovo di Munster è, che per gli uffizii di Nostro Signore si faccia al più presto che sia possibile il trattato con il detto Vescovo, perche vorebbe havere le stesse truppe nel mese di Dezembre in Sassonia, havendo intenzione di valersene per Presidio di quelle Piazze, dalle quali farebbe ora uscire le sue sotto il pretesto della Guerra col Turco; e così tolto ogni sospetto spererebbe di essere in stato di far publica la Conversione, senza haver che temere; Cio che non potrebbe riuscire così facilmente, quando parte delle truppe di Sassonia dovesse ritornare di Presidio in quelle Fortezze. Crede Sua Maestà che il detto Vescovo possa fare il trattato anche quando l'impegno suo con l'Imperatore non fosse finito, perche basterebbe à Sua Maestà di haver per ora 8 Battaglioni di Fanti et un Regimento di Cavalleria con un Generale supremo e due subalterni. Per assicurar poi l'effetto di questo trattato per il bene della Religione Cattolica, vorebbe il Rè, che Monsignore Vescovo proponesse come di suo proprio moto certe condizioni, alcune de quali sono le solite à farsi in questi Negoziati, altre poi riguardano il libero esercizio della Religione medesima per le dette truppe, dove saranno senza pero spiegarsi il luogo, ... perche il Rè darà ordine à chi stipulerà il trattato, di consentire in queste condizioni ...

zugewinnen [1]. Um sich erkenntlich zu zeigen, gestattete August, dafs sein Sohn sich an die Höfe der rheinischen Kurfürsten, besonders nach Düsseldorf, begab; die Bekanntgabe des Übertrittes lehnte er aber ab. Die Summe, die der Papst zum Unterhalt der Münsterschen Truppen hergeben wolle, werde nicht weit reichen, aus eigenen Mitteln könne er nichts zulegen; auch hätten sich die protestantischen Mächte, England, Holland und Preufsen, zusammengetan, um dem Norden Europas den Frieden zu diktieren. Er würde natürlich sehr zu ungunsten Polens und Sachsens ausfallen, sobald die Welt erführe, dafs Friedrich August katholisch geworden sei, in Sachsen selbst könnten Unruhen entstehen [2]. Der Grund für Augusts Gesinnungswechsel

1) Weisung an Odescalchi, 9. IX. 1713. N. d. Pol. 143. — V. A. Dovendo io spiegare all' Eminenza Vostra qual sia quel timore, di cui parlo nella Lettera in piano e dell' insussistenza e vanità del quale vuole La Santità Sua essere assicurata prima di rimettere alcuna somma di danaro in aiuto del Rè; ella sappia esser giunto à notizia della Santità Sua, che Sua Maestà pensi di far ritornare il Principe Elettorale, suo figliuolo, in Sassonia e forse di già ne habbia anco spediti gli ordini. Vuol credere e crede Sua Santità, che tal notizia sia falsa: Quando però havesse sussistenza, crede pure l'Eminenza Vostra, che Sua Beatitudine non darebbe alcuna benche minima assistenza à Sua Maestà, ben prevedendo le conseguenze infelici, che porterebbe seco un tale ritorno; e questo è il timore, che nella lettera io dico di volere la Santità Sua essere assicurata, che sia vano.

2) Odescalchi an Paulucci, Warschau, 8. XI., dechiffr. 2. XII. 1713. N. d. Pol. 143. — V. A. Havendo fatto penetrare à Maestà Sua le intenzioni di Nostro Signore in ordine all' aiuto, che Sua Beatitudine vuol accordare per la compia delle truppe del Vescovo di Münster, con tutte le condizioni espressemi nel foglio di V. Em^za, mi è stato risposto, che quella di publicare la conversione del figlio pare à Sua Maestà impratticabile e pericolosa nella presente congiuntura, nella quale essendo in moto gli Eretici particolarmente l'Inghilterra, l'Ollanda e l'Elettore di Brandemburgo per intavolare un trattato di Pace nel Nort; teme la Sua Maestà, che questa publicazione farebbe prendere alle dette Potenze misure contrarie à suoi interessi, non meno per la Polonia, che per la Sassonia, dove i Sudditi mal contenti di questa Conversione potrebbero coll' appoggio de Principi sopra accennati fare segretamente nuove cabale; tanto più che la somma, che Sua Santità è disposta à dare, il Rè non si crede in stato di poter mantenere per lungo tempo le truppe di Munster al suo servizio havendo egli fatto il calcolo, che

lag wohl darin, dafs am 6. Oktober 1713 in Schwedt mit Preufsen der sogenannte Hauptrezefs abgeschlossen worden war; gegen die Abtretung Stettins sagte Preufsen die Zahlung von 200 000 Talern an August zu und versprach, Sachsen für die Zukunft vor einem schwedischen Angriff von Pommern her zu schützen [1]; die Geldnot war also für den Augenblick beseitigt. Unter diesen Umständen bildeten 100 000 Skudi einen gar zu niedrigen Preis für den Übertritt eines sächsischen Prinzen, und der Papst mufste sich auf günstigere Zeiten vertrösten lassen.

Schon im Sommer des nächsten Jahres hatte sich die allgemeine Lage sehr zum Vorteil Augusts geändert. Am 22. April 1714 wurde in Konstantinopel der Friede von Karlowitz zwischen Polen und der Türkei erneuert [2], die Osmanen wandten sich Ende 1714 gegen die venetianischen Besitzungen auf der Balkanhalbinsel; von dieser Seite drohte also August keine Gefahr mehr. Die schwedische Macht in Holstein und Pommern war im Sommer 1714 so gut wie vernichtet. Durch den Rastatter Friedenschlufs fand der Krieg zwischen Kaiser Karl und Ludwig XIV. sein Ende. So verschieden sonst die Interessen beider Herrscher waren, in dem Wunsche, die katholische Kirche zu begünstigen, zeigten sie sich einig. Den kaiserlichen Gesandten, die an den Friedensverhandlungen zwischen Frankreich und dem deutschen Reiche zu Baden teilnehmen sollten, wurde ausdrücklich eingeschärft, die berüchtigte Ryswicker Klausel müsse gemäfs den Abmachungen von Rastatt auch in das neue Friedensinstrument aufgenommen werden [3].

---

il loro mantenimento annuo ascende à somma molto maggiore, ne trovandosi in stato di suplire dà proprio, attese le altre gravezze del suo erario. Suplica pertanto Sua Maestà Nostro Signore à degnarsi di non esiggere per hora detta publicazione, dicendo che questa si farà sicuramente, subito che nel futuro congresso, che si terrà ò à Brunsuyk ò à Danzica, si dia fine alla Guerra e si tolga il pericolo di vedere fimentato il mal animo de proprii sudditi dalle Potenze straniere.

1) Droysen, Gesch. d. preufs. Pol., IV, 2, S. 59 ff.

2) Zinkeisen, Gesch. d. osmanischen Staaten, V, S. 454.

3) Weber, Der Friede v. Rastatt 1714 in Quiddes Deutscher Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft, VII, S. 303 u. 305.

Unter Hinweis auf diese Vorgänge drang der seit Anfang 1714 in Polen weilende Nuntius Hieronymus Grimaldi [1] von neuem in August, den Übertritt des Kurprinzen bekannt zu geben und damit den Anfang der Einführung des Katholizismus in Sachsen zu machen [2]. Als Antwort gab man ihm unter der Hand zu verstehen, nichts könne August leichter zu dem gewünschten Entschlusse bestimmen als ein Eheversprechen zwischen dem Kurprinzen und einer der beiden Töchter Kaiser Josephs. Jedenfalls müsse August seinen einzigen Sohn möglichst bald verheiraten, um seinem Hause die nötige Nachkommenschaft zu sichern, deshalb gefalle ihm der durch den Grafen Kos vermittelte Vorschlag des Pfalzgrafen Karl Philipp, des Bruders und Nachfolgers des Kurfürsten Johann Wilhelm, die pfälzische Erbtochter Elisabeth Auguste Sophie [3] mit dem Kurprinzen zu vermählen [4]. Da Karl Philipp 53 Jahre alt war und alle

1) Über ihn siehe Guarnacci, II, S. 611—614 u. Ranft, II, S. 161—164.

2) Weisung an Grimaldi, 13. VI. u. 16. VI. 1714. N. d. Pol. 143. — V. A.

3) Diese Prinzessin, geb. am 15. März 1693, war von ihrer Tante Eleonore Magdalene, der Gemahlin Kaiser Leopolds, 1706 als Frau für ihren Sohn, den späteren Kaiser Karl VI., ins Auge gefafst worden; der kaiserliche Leibarzt Johann Ferdinand Ritter von Hertodt ging im August 1706 auf die Brautschau, doch scheint sein Gutachten nicht günstig ausgefallen zu sein (vgl. Arneth, Korrespondenz, S. 21 f. 25. 27), wie denn auch Elisabeth Auguste frühzeitig, am 30. Januar 1728, gestorben ist. Am 2. Mai 1717 heiratete sie den Sulzbacher Erbprinzen, Joseph Karl Emanuel.

4) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 18. VII., dechiffr. 13. VIII. 1714 u. Lesno, 30. VIII., dechiffr. 26. IX. 1714. N. d. Pol. 143. — V. A. — 18. VII. 1714: Subito che potrò inchinar il Rè di Polonia, non mancherò in primo luogo di valermi de motivi, che V. Em^{za} si degna suggerirmi per eccitarlo ad introdurre e stabilire ne suoi Stati ereditari la Religione Cattolica con publicare la conversione del Principe Elettorale e secondariamente rappresentargli il pensiero che ha Nostro Signore di promuovere nelle presenti favorevoli congiunture i vantaggi della Maestà Sua affinche da ciò riconosca la parzialità dell' amor Pontificio. Per quanto compresi dagli ultimi discorsi del Signor Gran Cancelliere niuna cosa sarebbe più capace di determinare il Rè ad introdurre la Religione ne suoi Stati, che la sicurezza del futuro

anderen Kinder aus seinen beiden Ehen durch den Tod verloren hatte, mufste dieser Prinzessin dereinst Jülich und Berg zufallen. August glaubte alte Erbansprüche auf diese Gebiete erheben zu dürfen und hatte deshalb seit Jahren sein Augenmerk auf ihre Erwerbung gerichtet, um sie dann gegen die thüringischen Staaten der Ernestiner einzutauschen.

Die Ausführung dieser Pläne lag nicht im Interesse der Kurie, die katholischen Gebiete am Rhein würden unter protestantische Herrscher gekommen sein; so viel hatte aber Klemens allmählich eingesehen, dafs er August politische Vorteile verschaffen müsse, um ihn von der Verwirklichung eines solchen Gedankens abzuhalten. Deshalb bat er Kaiser Karl, seine Hilfe August zu teil werden zu lassen, damit die Bekanntgabe des Übertrittes endlich erfolgen könne [1]; wegen des Eheprojekts erging ein Breve an den Grafen Ludwig Philipp von Sinzendorf, den österreichischen Minister des Auswärtigen; dem Wiener Nuntius wurde das Geheimnis des Kurprinzen entdeckt und der Auftrag gegeben, die sächsischen Interessen am kaiserlichen Hofe energisch zu vertreten [2].

Die Antwort des Kaisers liefs lange auf sich warten; Karl war sich bewufst, dafs er eine folgenschwere Entscheidung treffen sollte. Bisher waren ihm in seiner Ehe Kinder versagt geblieben, die Töchter seines verstorbenen Bruders Joseph waren also voraussichtlich die Erben des österreichi-

---

Matrimonio tra il Principe suo figliuolo et una delle Arciduchesse Nipoti dell' Imperatore, perche oltre il vantaggio di simile alleanza, che farebbe grande effetto sopra i Popoli, la madre del Rè, che hà in Sassonia un partito considerabile et è stata per l'addietro assai ostinata, si lasciarebbe probabilmente vincere dall' ambizione. Mi è stato supposto in questi giorni, che il Rè habbia deposto il pensiero di procurare la Corona di Polonia al Principe Elettorale, il che diminuirebbe la speranza de futuri progressi della Religione in Sassonia; mà non venendo tal notizia da parte sicura, mi studierò di saper meglio le regie intensioni.

1) Klemens an Karl, 23. VI. 1714, gedr. bei Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 85, S. 103/4.

2) Weisung an Grimaldi, 1. X. 1714. N. d. Pol. 143. — V. A.

schen Staates, und zwar gemäſs dem pactum mutuae successionis von 1703 zunächst die ältere, Maria Josepha. Eine Zeitlang dachte Karl daran, gegebenenfalls seine Länder unter die vorhandenen weiblichen Glieder seines Hauses zu verteilen [1]; doch bald änderte er völlig seine Absicht. Am 19. April 1713 stieſs er jenes pactum um und verkündete seinen Ministern und geheimen Räten in einer feierlichen Sitzung die berühmte pragmatische Sanktion, in der er selbst seinen künftig zur Welt kommenden Töchtern ein Vorzugsrecht vor den beiden josephinischen Erzherzoginnen einräumte. „Zum Schluſs entband er die Anwesenden für diesen Fall ihrer Verpflichtung, über das Gehörte Stillschweigen zu beobachten [2].“ Solange Karl keine Kinder besaſs, blieb diese Sanktion ohne praktische Bedeutung; es war daher geboten, bei einer Verehelichung der Töchter Josephs die gröſste Vorsicht walten zu lassen; denn, daſs mit dem Erlaſs vom 19. April noch nicht das letzte Wort in der Erbfrage gesprochen sei, fühlte der Kaiser wohl selbst; er hat ja fortan bis ans Ende seines Lebens seine Politik danach eingerichtet. Unter diesen Umständen wollte er sich nicht selber Hindernisse in den Weg legen, er schrieb deshalb endlich am 8. Dezember 1714 an den Papst, bei dem jugendlichen Alter beider Teile könne an eine Ehe zwischen dem sächsischen Kurprinzen und einer der Töchter Josephs vorläufig nicht gedacht werden; irgend welche bindende Versprechungen, August zu unterstützen, gab er natürlich auch nicht [3].

Klemens hatte sich nicht mit dem Versuche begnügt,

1) Bidermann, Entstehung u. Bedeutung d. Pragmat. Sanktion in d. Zeitschr. f. d. Privat- u. Öffentl. Recht d. Gegenwart, II, S. 139.

2) Fournier, Zur Entstehungsgesch. d. pragmat. Sanktion in Sybels Histor. Zeitschr., XXXVIII, S. 21. — Oncken, D. Zeitalter Fr. d. Gr. (Berlin 1881), I, S. 181 behauptet das Gegenteil. Jedenfalls gewann man in Dresden — zu welcher Zeit ist freilich unbekannt — Kenntnis von dem pactum mutuae successionis, begründete nach dem Tode Karls mit dem Widerspruch zwischen ihm und der pragmatischen Sanktion den Protest gegen die Rechtsgültigkeit der letzteren und publizierte das pactum. S. Histor. Zeitschr., XXXVIII, S. 21, Anm. 1.

3) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 90, S. 109.

den Kaiser für die sächsisch-päpstlichen Pläne zu gewinnen, auch an Ludwig XIV. war am 4. September 1714 ein eigenhändiges Schreiben des Papstes abgegangen. Er gesteht darin, sein Ziel sei, in Sachsen den Katholizismus wiederherzustellen, deshalb habe er in den polnischen Wirren immer Augusts Partei ergriffen; seine Bemühungen habe der Übertritt des Kurprinzen — den er hierdurch dem Könige mitteile — belohnt. Ludwig XIV. möge jetzt seinen starken Arm zur Unterstützung Augusts und zur Bekämpfung der Ketzer leihen [1]; das hiefs, Ludwig XIV. auffordern, Schweden, den alten Bundesgenossen Frankreichs, den Todfeind Augusts, vernichten zu helfen. Die französische Diplomatie war aber gerade an der Arbeit, dem schwedischen Reiche seine auswärtigen Provinzen zu erhalten und August für diesen Plan durch die Aussicht auf die Erblichkeit der polnischen Krone in seinem Hause zu gewinnen [2]. Die Veröffentlichung des Übertrittes des Kurprinzen mufste den starrköpfigen, fest am Protestantismus hängenden Karl XII. noch mehr gegen August aufbringen, die deutschen Protestanten erbittern, und damit neuen Stoff zu Zwistigkeiten liefern. Daher lehnte Ludwig XIV. am 3. Oktober 1714 das Gesuch des Papstes rundweg ab [3].

Unterdessen hatte sich der Papst einen Plan zurechtgelegt, wie er das Eheprojekt möglichst bald zu stande bringen könnte. Er wollte den Kaiser dafür gewinnen; August sollte alles Pläneschmieden aufgeben, sein Glück nur aus den Händen des Papstes erwarten und einzig und allein auf die Herstellung der Ruhe und auf eine gesetzmäfsige Regierung Polens ausgehen. Deshalb riet ihm der Papst, mit seinen alten Bundesgenossen, besonders mit Rufsland, im Einvernehmen zu bleiben und keinen Sonderfrieden oder gar ein Bündnis mit Schweden zu schliefsen. Täte er letzteres, so würde er sich selbst jede Hoffnung auf das Zustandekommen der geplanten Ehe abschneiden. Seine

1) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 86, S. 104—106.

2) Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France, IV. (Pologne I.) ed. Farges (Paris 1888), S. LXVI.

3) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 88, S. 107/8.

ketzerischen Minister müsse August entlassen; sie widerstrebten dem Abschlufs jener Ehe, da sie wohl wüfsten, dafs die notwendige Folge davon der Übertritt des Kurprinzen und die Einführung der katholischen Religion in Sachsen sein würde. Erfahre dagegen jedermann so bald als möglich, dafs dieser Übertritt schon längst erfolgt sei, so könne es nicht an einem guten Ausgang fehlen [1]. Der Papst verlangte also, dafs August von seinem eben in der Ausführung begriffenen Vorhaben, in Polen den Absolutismus einzuführen, plötzlich abstehe. Die Pflege der Freundschaft mit Rufsland empfahl er deshalb so eifrig, weil er noch immer die Vereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche betrieb; ebenfalls aus kirchlichem Interesse sollte der Krieg gegen Schweden fortgeführt werden, um ja nicht den Zusammenbruch der Macht aufzuhalten, die im Dreifsigjährigen Kriege den Protestantismus gerettet hatte.

Wie enttäuscht wurde der Papst, als er die Ziele erfuhr, die August bei den Verhandlungen mit dem Kaiser und Ludwig XIV. verfolgt wissen wollte. Da der spanische Erbfolgekrieg sein Ende gefunden hatte und alle europäischen Mächte nunmehr in den nordischen Krieg eingreifen konnten, galt es für August, mit ihnen Fühlung zu nehmen, gegen neu erstehende Feinde Bundesgenossen zu suchen und sich des täglich wachsenden, schon seine Stellung in Polen gefährdenden Übergewichtes Rufslands zu erwehren; daher forderte er, der Papst solle mit dem Kaiser und Ludwig XIV. einen Vertrag abschliefsen und darin genau ausmachen, wieviel Geld und Truppen ein jeder August zur Verfügung stellen werde, wenn er infolge der Bekannt-

1) Weisung an Grimaldi, 6. X. 1714. — N. d. Pol. 143. — V. A. ... Che Sua Maestà non deferisca nè abbandoni i suoi affari e negozii al consiglio e alla direzzione di quei Ministri Eretici, che sono stati e tuttavia sono contrarii alla Conversione del Principe e allo stabilimento della religione in Sassonia; essendo indubitato, che questi Ministri, senza fare accorgere la Maestà Sua, metteranno sempre nuovi ostacoli al matrimonio, come pur troppo hanno fatto finora ben conoscendo essa, che la Conclusione di un tal Matrimonio porterebbe per necessaria conseguenza e la Conversione del Principe e lo stabilimento della Religione nella Sassonia ...

gabe des Übertrittes seines Sohnes irgend welche Feindseligkeiten von seiten der Ketzer erfahre. Um sich Sachsens zu vergewissern, müfste August vorher Münstersche oder Schweizer Truppen in Sold nehmen und zu dem Zweck wahrscheinlich den Papst um Hilfe angehen [1]. August mochte erfahren haben, dafs Ludwig XIV. sich damals mit dem Gedanken, den Stuart und damit den Katholizismus nach England zurückzuführen, trug und deshalb sich dem Kaiser zu nähern suchte [2]; wie in früheren Jahren hoffte August hier vermitteln zu können, um dann als Lohn den Schutz beider Herrscher gegen Rufsland und Schweden in Anspruch zu nehmen, denn Karl XII. kehrte aus der Türkei zu seinen Truppen zurück.

Schleunigst suchte der Papst zu beweisen, dafs der von August vorgeschlagene Bund nicht nötig, nicht möglich, ja sogar sehr gefährlich sei. Vor jedem Angriff wegen der Veröffentlichung des Übertrittes seines Sohnes schütze ihn der Westfälische Friede. Die Interessengegensätze zwischen Wien und Paris seien auch zu grofs, um den Abschlufs eines derartigen Bündnisses zu ermöglichen; käme es aber dennoch zu stande, so dürfte es den Protestanten einen Anlafs bieten, ihrerseits sich zu vereinigen und die Katholiken zu bedrohen. Nach wie vor sei er bereit, 100 000 Skudi zur Anwerbung von Truppen zu geben und im Notfall August mit allen Kräften beizustehen [3]. Eine gröfsere Summe konnte der Papst nicht zur Verfügung stellen, da seine Mittel durch den Türkenkrieg in Anspruch genommen wurden.

Ebenso erstaunt wie Klemens über die sächsischen Pläne, war August über die Vorschläge des Papstes hinsichtlich der von ihm einzuschlagenden Politik. Um den

1) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 10. X., dechiffr. 8. XI. 1714. N. d. Pol. 143. — V. A. ... quanta e quale assistenza di denari ò di truppe ciascheduno di essi prometterà di somministrare al Rè di Polonia ogni qual volta che in odio della Conversione del Principe, suo figlio, gli venga intentata qualche hostilità dalle potenze eretiche ...

2) Vgl. Weber, D. Quadrupel-Allianz v. J. 1718 (Wien 1887), S. 5.

3) Weisung an Grimaldi, 24. XI. 1714. N. d. Pol. 143. — V. A.

Papst zum Eingehen auf seine Wünsche zu zwingen, griff er, da es mit Versprechungen und lockenden Aussichten nicht mehr ging, zu Drohungen; er teilte dem Nuntius mit, Ludwig XIV. habe ihm geraten, seinen Sohn mit Karls XII. Schwester Ulrike Eleonore zu verheiraten. Die Vermählung dieser Prinzessin mit dem Erbprinzen Friedrich von Hessen-Kassel sei zwar ins Auge gefafst [1], ein bindendes Versprechen habe aber Karl XII. noch nicht gegeben; das habe der Landgraf selber August in Leipzig erzählt. Freilich könne Hessen-Kassel sein Ziel jederzeit erreichen, wenn es sich verpflichte, seine Streitkräfte dem Schwedenkönig zuzuführen; dann wäre Sachsen in grofser Gefahr [2].

Tatkräftig mufste der Nuntius derartige Pläne bekämpfen und zur baldigen Publikation des Übertrittes mahnen, August hatte aber kein Ohr für seine Vorstellungen. Ende November 1714 traf Karl XII. plötzlich in Stralsund ein. Die kühne Behauptung des Papstes, im Notfalle würden sich selbst die Steine in den katholischen Ländern rühren, um August beizustehen [3], konnte den entmutigenden Eindruck nicht verwischen, den die abschlägigen Antworten Karls VI. und Ludwigs XIV. hervorriefen. Überdies erzählte man sich in Sachsen, Karl XII. habe gedroht, er wolle seinen bedrängten Glaubensgenossen im Kurstaate zu Hilfe kommen; das Gerücht ging, Sachsen-Gotha und Hessen-Kassel stünden mit den Untertanen Augusts im Einvernehmen; wenn Karl XII. nach Sachsen vorrücke, wollten sie August in den Rücken fallen. Diesen Nachrichten mafs doch August so viel Bedeutung bei, dafs er durch die Vermittelung seines und des Kölner Nuntius Johann Wilhelm von der Pfalz und den Bischof von Münster ersuchen liefs, Sachsen-Gotha und Hessen-Kassel ihrerseits anzugreifen, wenn diese Mächte in Sachsen einbrechen sollten [4]. Aus Paris liefen beunruhigende Meldungen von seiten des Grafen Kos ein. Die protestan-

1) Diese Ehe wurde am 24. III. 1715 vollzogen.

2) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 31. X., dechiffr. 29. XI. 1714. N. d. Pol. 143. — V. A.

3) Weisung an Grimaldi, 22. XII. 1714. N. d. Pol. 143. — V. A.

4) Weisung an Grimaldi, 5. I. 1715. N. d. Pol. 143. — V. A.

tisch-sächsischen Geheimbünde suchten mit dem Kurprinzen Fühlung zu gewinnen und ihn zur Entthronung seines Vaters zu veranlassen. Ein sächsischer Edelmann, von Schemberg, und ein Kammerherr der Gemahlin Augusts, von Gaiersberg, spielten dabei eine Rolle, ein Prinz von Anhalt-Zerbst und der Herzog von Sachsen-Gotha, hieſs es, hätten ihre Hand im Spiele [1].

Diese Zustände waren denn doch zu unerquicklich, um nicht in August den Wunsch zu erzeugen, endlich einmal Klarheit zu schaffen. Deshalb lieſs er durch die Vermittelung der Nuntien in den ersten Monaten des Jahres 1715 beim Kaiser anfragen, ob sein Sohn nach Wien kommen dürfe, um dort unter Karls Augen und mit seiner Billigung öffentlich zur katholischen Kirche überzutreten; wenn er nicht die Hand Maria Josephas erlangen könnte, würde dem Kurprinzen auch ihre jüngere Schwester als Braut genehm sein. Karl wollte aber immer noch nicht in dieser Frage eine Entscheidung treffen, solange er noch mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Leibeserben hoffen durfte, deshalb lehnte er den Besuch des Kurprinzen ab. Mit dem Abschluſs der Ehe habe es noch gute Zeit, da die beiden Erzherzoginnen sehr jung und im Wuchs zurückgeblieben seien [2]. Im Sommer wiederholte August durch die Nuntien seine Anfragen in Wien und drohte, als er wieder eine ausweichende Antwort erhielt, seinen Sohn mit einer Prinzessin Conti oder der Tochter Karl Philipps von Pfalz-Neuburg oder gar einer protestantischen Fürstentochter zu vermählen.

August, ziemlich ratlos, zog jetzt seinen Minister von Flemming ins Vertrauen: er teilte ihm den heimlichen Übertritt des Kurprinzen mit und erklärte zum Schluſs, daſs die Publikation desselben wohl erst nach dem Abschluſs des nordischen Krieges stattfinden werde. Flemming widerstrebte, wie wir wissen, dem österreichischen Heiratsprojekte; daher war er mit dem letzteren Plane des Königs völlig

1) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 1. V., dechiffr. 6. VI. 1715. N. d. Pol. 143. — V. A.

2) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 16. III., dechiffr. 4. IV, 1715, N. d. Pol. 143. — V. A.

einverstanden. Um ihn in diesem Gedanken zu befestigen, machte er darauf aufmerksam, daſs die Verbündeten Sachsens, Hannover und Dänemark, sehr verletzt sein würden, wenn man jetzt den Übertritt des Kurprinzen bekannt gäbe, und Preuſsen dürfte sofort das Direktorium des corpus Evangelicorum an sich zu bringen suchen. Auf den Beistand der katholischen Fürsten sollte August nicht rechnen, sie würden vielmehr jeden seiner Schritte eifersüchtig überwachen, da sie ja alle auf die Hand einer der beiden Töchter Josephs spekulierten. Das Schlimmste wäre, daſs in Polen der Verdacht aufkommen würde, August wolle die Königskrone in seinem Hause vererben [1]. Gerade wegen Augusts Streben, in Polen ein absolutes Regiment herzustellen, brachen damals bedenkliche Unruhen aus. Der Zar mischte sich ein, Karl XII. hoffte, sie zu seinem Vorteil auszunützen; im Osten drohte wieder einmal ein Türkenkrieg. Die Publikation des Übertrittes bis zum Abschluſs eines allgemeinen Friedens hinauszuschieben, hieſs, auf sie vorläufig verzichten.

Die geringen Fortschritte der Propaganda in Sachsen erklärte sich der Papst daraus, daſs die Bewohner nur deshalb so standhaft an ihrer ketzerischen Lehre festhielten, weil sie hofften, nach Augusts Tode in seinem Sohn wieder einen lutherischen Kurfürsten zu bekommen; wüſsten sie erst, daſs auch der Kurprinz der katholischen Kirche angehöre, so schmeichelte sich der Papst, würden sich die meisten in das Unvermeidliche schicken und der Religion ihrer Landesherren sich anschlieſsen [2]. Der Kaiser muſste

1) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 28. VIII., dechiffr. 18. IX. 1715. N. d. Pol. 143. — V. A.

2) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 23. I., dechiffr. 21. II. 1715 N. d. Pol. 143. — V. A. ... essendo certo, che giovarebbe alla vera Religione la professione publica del Catolichismo, che facesse il Signor Principe Elettorale, la quale togliendo à Sassoni le speranze, che tuttavia fondano sopra la di lui Persona, l'indurrebbe à voltarsi à quella parte, ove vedrebbono congiunte colla salute dell' anime anche le fortune temporali ... 2. Schreiben vom 23. I. 1715 ... Ho rappresentato al Mons. Nunzio che da questo matrimonio dipende in molta parte [illegible]

also möglichst bald veranlafst werden, seine Einwilligung zu jener Ehe zu geben, damit die Publikation des Übertrittes erfolgen könnte. Klemens gestand sich ein, dafs er viel vom Kaiser verlange; handele es sich doch für Karl darum, sich einen Nachfolger in seinen Erbstaaten und in der Kaiserwürde zu erwählen [1]; die Hoffnung, die katholische Religion zu fördern, verdrängte aber bei Klemens jede Rücksicht auf Österreich. Wollte der Papst die Verhandlungen zu einem glücklichen Ausgang bringen, so mufste er vor allem für ihre Geheimhaltung sorgen, denn bei einem vorzeitigen Bekanntwerden dieses schmählichen Handels hätte den Kaiser seine Ehre gezwungen, sofort von ihm zurückzutreten. Als ein unauffälliger Unterhändler sollte deshalb der Pater Salerno nach Wien gehen, öffentlich hiefs es, er werde im Namen des Papstes den polnischen Adel und die Geistlichkeit zum Gehorsam gegen ihren König ermahnen [2]; durch Krankheit und mancherlei andere Umstände behindert, mufste er seine Abreise aber immer weiter hinausschieben, endlich brach er im Frühjahr 1716 von Rom auf. Mit seinem Zögling, dem Kurprinzen, traf er in Venedig zusammen. Durch dieselben Mittel, durch die sein Übertritt herbeigeführt worden war, hatte man ihn in den folgenden Jahren in seinem Glauben zu festigen gesucht, er durfte

---

così gran bene quale è la conversione della Sassonia ... Weisung an Grimaldi, 8. VI. 1715. ... mà quanto inoltre sia e utile e necessario di accelerare la publicazione della sua Conversione; essendo cosa chiarissima, che intanto i Sassoni riguardano il Principe con occhio parziale e formano à pro suo disegni sediziosi, in quanto lo credono tuttavia Luterano. E perciò quando vengano à sapere la Sua conversione, converrà loro di cangiar sentimenti, ben conoscendo essi non esservi ragione, nè poter restar loro nè maniera nè speranza di escludere dall' Elettorato per causa di Religione e il Padre e il figlio: Onde sarebbero forzati tutti à prendere il partito della pazienza, e moltissimi prenderebbero poi quello di conformarsi alla Religione de loro Sovrani ...

1) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 21. VIII., dechiffr. 11. IX. 1715. N. d. Pol. 143. — V. A. ... perche trattandogli di una risoluzione tanto importante, che deve prendere l'Imperatore, quale è quella di destinarsi un successore nè Stati Ereditarii e verisimilmente anche nell' Imperio, se Iddio non gli concederà prole.

2) Theatr. Europ., XXI, S. 320.

sich nur in strengkatholischen Ländern aufhalten und nur mit kirchlich gesinnten Katholiken verkehren. Argwöhnisch wurde jeder, der sich dem Prinzen nahte, von den geistlichen Spähern des Papstes überwacht. Wer sich der Kirche gegenüber lau zeigte, wurde durch dringliche Vorstellungen des Papstes bei August aus der Umgebung des Prinzen für immer entfernt. Auf diese Weise hatte der Papst seinen Zweck vollständig erreicht, der Prinz war ein von ihren Wahrheiten überzeugter und ergebener Sohn der römischen Kirche geworden [1].

---

1) Mehr als alle von Theiner angeführten offiziellen Schreiben des Kurprinzen an den Papst, von denen Ranft, II, S. 32 behauptet, Salerno habe sie verfaſst, scheint mir ein Brief des Prinzen an Salerno, Lyon, 7. XI. 1715 (Nunz. di Pol. 141), seine wahre Gesinnung zu enthüllen: Très Reverend Père, étant arrivé heureusement à Lyon j'ay le plaisir de recevoir votre chère lettre du 5me d'Octobre, per la quelle vous me donnés part de votre depart avec les commissions de sa Sainteté pour la Cour de Vienne et pour celle du Roy mon Père. Je n'ay pas voulu perdre un moment pour vous en remercier et pour vous assurer, que je tacheray d'imprimer dans mon cœur toutes les paroles et les sentiments, que je trouve dans votre lettre, pleins d'edification et de consolation pour moy dans l'etat, ou je suis. Dieu m'a fait la grace de me faire connoitre la verité de la Sainte Religion et de l'embrasser avec toute l'ardeur, le zele et le desinteressement, qui vous sont connus. Je vous avoue, que ce benefice du Ciel, dont vous me parlés, me fait supporter avec joye les fatigues de mes longs voyages et l'eloignement, où je suis, de ma Patrie, et de tout ce qui m'y est cher; et plus j'y pense, plus je goute la douceur des Saintes maximes, que vous m'avés inspirées et que je ne perdray jamais de mon Souvenir. Cependant vous scavez, que cette même joye ne scavroit être parfaite dans la contrainte, où je me vois obligé de vivre si longtems; et cela me fait plus de peine, que je ne scavrois vous le dire. C'est pourquoy je Vous prie de faire touttes les plus vives instances de ma part aupres du Roy mon Père et aupres de sa Majesté Imperiale, la quelle m'ayant fait la grace de m'assurer par sa réponse de sa puissante Protection et de la part, qu'Elle a prise à ma conversion, se voudra bien joindre, comme je m'en flatte, à mon Père pourque je puisse obtenir la liberté de paroitre en public tel que je suis, et que je seray jusqu'au tombeau, même au depend de la derniere goutte de mon Sang. C'est la plus grande service, que vous me peuves rendre et que j'attens avec la dernière impatience, en vous assurant en même temps de toute ma reconnaissance et de ma parfaite estime. Je suis ...

Salerno überreichte ihm ein päpstliches Schreiben [1], und er konnte sich dabei über seine Frömmigkeit freuen. Obwohl der Prinz erkältet zu Bett lag, nahm er unter Jubelgeschrei das Breve sofort in Empfang und las es im Bett mit unbedecktem Haupt. Seine Freude überstieg aber alle Grenzen, als er vom Papst durch Salernos Hand ein Stück vom heiligen Kreuze zugestellt erhielt. So oft er fortan die Messe hörte, mufste diese Reliquie auf dem Altar liegen. Seine Umgebung fand keine Worte, seine Glaubensinbrunst und seinen sittsamen Lebenswandel zu rühmen. Mit peinlicher Genauigkeit erfüllte er seine kirchlichen Pflichten und konnte sich im Beichten und im Empfang der Sakramente nicht genug tun. Oft beobachteten ihn heimlich seine Begleiter, wie er jeden Morgen und Abend eine gute Viertelstunde lang auf den Knien lag; und wenn er einmal eines Tages keine Zeit hierzu gefunden hatte, so holte er seine Andachtsübungen gewissenhaft in der Nacht nach. Salerno mufste ihm Messe lesen und das Abendmahl reichen; voll Stolz konnte der Pater nach Rom berichten, dafs der Prinz während der Messe und noch eine Viertelstunde darüber auf beiden Knien ohne irgend eine Stütze gelegen habe [2].

Nachdem Salerno sich an diesem schönen Anblick gestärkt hatte, eilte er über die Alpen nach Wien. Bei seiner Ankunft am 6. Mai 1716 fand er die Lage durch die am 13. April 1716 erfolgte Geburt eines Thronfolgers, Leopold mit Namen, völlig verändert: die Hand der beiden Töchter Josephs konnte ohne Gefahr für den österreichischen Staat vergeben werden. Als daher Salerno dem Kaiser die Wünsche des Papstes hinsichtlich der Ehe vortrug, hegte Karl wohl allerhand Bedenken gegen sie, er hatte aber keinen Grund, von vornherein sie abzuschlagen. Um Zeit zu gewinnen, die Frage zu erwägen, wurde Salerno nach längerem Warten zu weiteren Unterhandlungen an den Kammerpräsidenten Grafen Gundacker von Starhemberg gewiesen; sofort suchte ihn Salerno auf. Welche Wichtigkeit

1) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 93, S. 114.

2) Salerno an Paulucci, Venedig, 13. IV., dechiffr. 23. IV. 1716. N. d. Pol. 142. — V. A.

Starhemberg seiner Aufgabe beimafs, zeigen seine Worte: „Wer nur ein wenig in die Zukunft sieht, wird leicht wie ich empfinden, dafs es gegenwärtig keine bedeutsamere und folgenreichere Sache gibt, als die, von der wir sprechen, nicht allein für die Religion, sondern auch für Deutschland und das Reich“. Daraufhin legte Salerno dar, was der Papst bis jetzt erreicht habe, um in Sachsen dem Katholizismus Eingang zu verschaffen. Dieses Werk könne und wolle der Papst ohne des Kaisers Hilfe nicht vollenden; Karl VI. müsse das Land der römischen Kirche wieder zuführen, das unter Karl V. ihr verloren gegangen sei. Hierzu bilde das beste Mittel die Ehe einer Erzherzogin mit dem Kurprinzen: wenn eine österreichische Prinzessin den Boden Sachsens betrete, werde zugleich mit ihr die katholische Religion ohne Unruhen und Lärm auf die natürlichste Weise der Welt in das Land einziehen [1].

Trotz der lockenden Aussicht liefs sich der Kaiser noch

1) Salerno an Paulucci, Wien, 13. VI. 1716. N. d. Pol. 141. — V. A. ... Dopo di haver detto, la mia commissione essere di chiedere da parte di Nostro Signore l'Imperiale assistenza per lo stabilmento della santa Religione Cattolica nella Sassonia, e doppo di haver esposto il buon termine, a cui la Santità Sua ... ha ridotta questa opera ..., passai à dire, credere Sua Beatitudine che quest' istessa opera non potrà ridursi à stato di perfezione e di frutto notabile senza il braccio di Sua Maestà Cesarea e che quando anche potesse cio farsi independentemente dall' aiuto Cesareo, non sarebbe con tutto ciò mai contenta la Santità Sua, che una mutazione si rilevante e si vantaggiosa nell' Imperio e nella Germania seguisse senza l'opera dell' Imperatore, desiderando e sperando che, si come una delle magiori glorie che freggiano la memoria dell' Imperatore Carlo Quinto fù l'opporsi, che fece il detto all' Eresia di Lutero in Sassonia, così una delle più segnalate attioni dell' Imperatore Carlo Sesto debba esser quella di ristabilire la santa religione Cattolica nell' Elettorato istesso della Sassonia e di ricuperarla à Dio, ed alla Chiesa un Membro si considerabile dell' Imperio. Considerare pertanto Nostro Signore, che il mezzo più efficace e più propria di qualunque altro per ottenere il fine, che si desidera, sarebbe il matrimonio d'una delle due Arciduchesse Nipoti col Principe di Sassonia. Quando questo seguisse, l'Elettorato sarebbe già guadagnato, et entrando in Sassonia una Principessa di Casa di Austria, v'entrarebbe nell' istesso tempo con lei la religione ed ogni bene senza disturbo, senza strepito e con la maggior naturalezza del Mondo ...

nicht zu einer bindenden Zusage bestimmen; dazu, meinte er, sei es noch nicht an der Zeit; nur unter der Hand teilte Starhemberg dem Pater mit, dafs die Ehe wohl zu stande kommen werde. Der Kaiser beabsichtige, die eine seiner Nichten mit dem bayerischen, die andere mit dem sächsischen Kurprinzen zu vermählen; solange aber der Übertritt des letzteren noch nicht bekannt gegeben sei, könne sich der Kaiser auf weitere Verhandlungen nicht recht einlassen [1]. Gleichwohl gab er dem Kurprinzen die Erlaubnis zur Reise nach Wien, ohne ihm Vorschriften über die Dauer seines Aufenthaltes zu machen [2].

Mit diesen Zugeständnissen war freilich nicht viel gewonnen. Durch die Geburt eines Erzherzogs hatte für August das österreichische Eheprojekt seinen eigentlichen Wert verloren; überdies liefs die Gesinnung des Wiener Ministeriums vermuten, dafs es dem Kaiser raten würde, Maria Josepha mit dem bayerischen Bewerber zu vermählen. Jedenfalls konnte noch viel Zeit vergehen, ehe bei der gewohnten Langsamkeit des Wiener Hofes eine Entscheidung getroffen wurde; da nun Friedrich August häufig kränkelte und auch noch nicht die Pocken durchgemacht hatte, kam es dem Papst darauf an, dem sächsischen Kurhause möglichst bald eine katholische Nachkommenschaft zu sichern. Deshalb empfahl Klemens jetzt, was er früher bekämpft hatte, eine Ehe mit der pfälzischen Erbtochter [3].

Um über die Wiener Verhandlungen August zu berichten und weitere Verhaltungsmafsregeln einzuholen, eilte Salerno im Juli 1716 nach Warschau. Dort erhielt er nach langwierigen Verhandlungen den Auftrag, in Wien einem Bündnis zwischen Österreich und Sachsen und dem Eheprojekt das Wort zu reden. Er sollte auseinandersetzen, dafs August sich aus Rücksichten auf die Religion und die Nachkommenschaft seines Hauses gezwungen sehe, seinen einzigen Sohn bald zu vermählen. Der Kaiser müsse sich also schnell entschliefsen, ob er dem Kurprinzen eine seiner Nichten geben

1) Salerno an Paulucci, Wien, 27. VI. 1716. N. d. Pol. 141. — V. A.
2) Salerno an Paulucci, Wien, 4. VII. 1716. N. d. Pol. 141. — V. A.
3) Weisung an Salerno, 4. VII. 1716. N. d. Pol. 142. — V. A.

wolle; da die Ehe bald vollzogen werden müsse, komme Maria Josepha weit mehr als ihre jüngere Schwester in Frage. Gebe der Kaiser seine Einwilligung, so werde der Prinz unverzüglich nach Wien eilen; da Karl erklärt habe, vor dem öffentlichen Übertritt Friedrich Augusts keine endgültige Entscheidung fällen zu können, so möge ihm fortan die Bestimmung über den Zeitpunkt der Publikation' zustehen. Unter allen Umständen sollte Salerno dem Prinzen die Statthalterschaft in einem der kaiserlichen Lande zu verschaffen suchen. Falls Salerno aber in Wien hinsichtlich des Eheprojekts kein Entgegenkommen finden würde, sollte er sich geradenwegs an den Pfälzer Hof zu Karl Philipp begeben — Johann Wilhelm war am 8. Juni 1716 gestorben —, vorher aber sich genau darüber unterrichten, ob beim Aussterben des Mannesstammes der Pfalz - Neuburgischen Linie die Frauen wirklich auch in Jülich und Berg erbberechtigt seien, wie die Abmachungen mit Preufsen darüber lauteten, und wie es endlich mit den polnischen und littauischen Gütern der Gemahlin Karl Philipps, einer geborenen Prinzessin Radziwill, in Zukunft gehalten werden würde. Dafs der Abschlufs dieser Ehe sich ohne Schwierigkeiten erreichen lassen würde, nahm August an [1].

In den ersten Tagen des Oktobers reiste Salerno nach Wien zurück. Plötzlich änderte sich durch den Tod des kleinen Erzherzogs wieder völlig die Lage: den Töchtern Josephs schien dereinst die Herrschaft über Österreich zuzufallen. Fortan schärfte August Salerno immer wieder ein, für seinen Sohn könne nur noch eine Ehe mit Maria Josepha in Betracht kommen [2]. Trotz des Eifers Salernos zogen sich die Verhandlungen in Wien noch lange hin, die Entscheidung über die Hand der Prinzessin übertrug der Kaiser einer Kommission, bestehend aus dem Prinzen Eugen von Savoyen, dem schon genannten Hofkammerpräsidenten Grafen Gundacker von Starhemberg, dem Oberstkämmerer Fürsten Trautson und dem Grafen Philipp Ludwig von

---

1) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 95, S. 116—121.

2) Salerno an Paulucci, Wien, 12. XII. 1716. N. d. Pol. 141. — V. A

Sinzendorf, dem Leiter der auswärtigen Angelegenheiten [1]. Am 27. Januar 1717 kamen diese vier Minister dahin überein, dem Kaiser zu raten, er möge dem Kurprinzen die Vermählung mit einer der Erzherzoginnen versprechen, aber unentschieden lassen, welche von den beiden Schwestern er erhalten werde. Die Publikation des Übertrittes müsse vorher erfolgen und in den Ehepakten die katholische Kindererziehung und für das Kurprinzenpaar die öffentliche Ausübung ihres Bekenntnisses in ganz Sachsen ausbedungen werden [2]. Diesen Beschlufs bestätigte der Kaiser, und am 28. Februar 1717 erhielt Salerno davon Kenntnis [3].

Die Entscheidung, ob die ältere oder jüngere Tochter Josephs die Gemahlin des Kurprinzen werden sollte, behielt sich der Kaiser vor, weil seine Frau guter Hoffnung war, am 13. Mai kam Maria Theresia zur Welt. August hätte sich wohl schwerlich mit diesem, den für ihn ausschlaggebenden Punkt immer noch in der Schwebe lassenden Entscheid begnügt, hätte sich Karl nicht bereit erklärt, gemäfs dem sehnlichsten Wunsche Augusts ein Bündnis mit ihm abzuschliefsen [4]. Dieses Zugeständnis war für den Polenkönig von gröfster Wichtigkeit. Seit den Vorgängen in Dänemark im Jahre 1716 hatte sich der Bund der nordischen Mächte stark gelockert. In seinem Streben nach absolutem Regiment in Polen war August kläglich gescheitert und zwar, weil der Zar den polnischen Adel begünstigt hatte. Das russische Übergewicht war von Tag zu Tag drückender geworden [5]. Endlich fand August den Rückhalt, den er seit

1) Bidermann beklagt in seinem Aufsatz über die pragmatische Sanktion, dafs sich in dem Aktenmaterial eine Lücke vom Jahre 1712 bis 1720 befindet. Ich möchte glauben, dafs sie sich zum Teil durch die im k. k. Hausarchiv zu Wien befindlichen Akten über die Vermählung Maria Josephas ausfüllen lassen wird.

2) Salerno an Paulucci, Wien, 2. I., dechiffr. 14. I. 1717. N. d. Pol. 142. — V. A.

3) Durch eine vertrauliche Mitteilung Starhembergs (Salerno an Paulucci, Wien, 6. III. 1717. N. d. Pol. 141), offiziell erst am 16. III.

4) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 96, S. 121/2.

5) Allg. Deutsche Biogr., VII, S. 783; Droysen, Gesch. d. preufs. Pol., IV, 2, S. 139. 147 f. 154 f. 182. 184. 206. 209 f. 220—222.

Beginn des nordischen Krieges bei Österreich, den Seemächten, Frankreich oder Preufsen so lange vergebens gesucht hatte; jetzt durfte er hoffen, bei gelegener Zeit mit besserer Aussicht auf Erfolg den Versuch zu erneuern, die polnische Krone in seinem Hause erblich und von der Bevormundung durch den Adel unabhängig zu machen. Karl hatte sich zum Eingehen auf das sächsische Bündnisangebot entschlossen, weil von allen Seiten an die Kräfte seines Staates Anforderungen gestellt wurden, denen er, wenigstens ohne Bundesgenossen in Deutschland, nicht gerecht werden konnte; denn in Italien drohte der Wiederausbruch des Krieges mit Spanien; England, Frankreich und Holland schlossen sich am 4. Januar 1717 zur Tripelallianz zusammen, während den anderen Teil Europas die nordischen Wirren und der Türkenkrieg in Atem hielten [1].

Der Papst jubelte auf, als er die Zustimmung des Kaisers zum Abschlufs der Ehe erfuhr, er drang in Salerno, alles zu tun, um endlich die Publikation des Übertrittes vornehmen zu können: „Das sächsische Kurhaus ist jetzt der katholischen Kirche zurückgewonnen und damit, so Gott will, ganz Sachsen“ [2].

Um die Zustimmung des Königs zu den österreichischen Forderungen, der katholischen Kindererziehung, der öffentlichen Ausübung der katholischen Religion in ganz Sachsen für das Kurprinzenpaar u. s. w., zu gewinnen, reiste Salerno nach Sachsen. Am 25. April traf er bei August in Leipzig ein; wider Erwarten stiefs er aber auf Hindernisse, die, wie er meinte, der Teufel in Flemmings Gestalt ihm in den Weg legte. Er mufste August nach Dresden, dann nach Karlsbad und Teplitz folgen, denn Flemming warnte vor den Folgen der Publikation des Übertrittes: Preufsen könnte sofort die Führung der Protestanten an sich reifsen und durch lutherische Prediger bedenkliche Unruhen in Sachsen

1) Weber, Quadrupelallianz, S. 23.

2) Weisung an Salerno, 3. u. 10. IV. 1717. N. d. Pol. 142. — V. A. 10. IV.: Sua Santità vedendo dalle sue lettere con tanta sicurezza ristabilita nella Casa e conseguentemente ancora, à Dio piacendo, in tutto l'Elettorato di Sassonia la nostra Santa Religione Cattolica.

hervorrufen. Diese Mahnworte Flemmings suchte Salerno durch eine Reihe von Denkschriften zu entkräften, er drang aber mit seinen Vorstellungen nicht recht durch. Der Grund dafür lag in den Vorgängen zu Naumburg.

Dieses ehemalige Bistum verwaltete gemäfs dem Testamente Johann Georgs I. eine kurfürstliche Nebenlinie; ihr gegenwärtiges Haupt, Moritz Wilhelm, der Bruder des Kardinals von Sachsen, war 1715 heimlich und am 18. April 1717 offen zum Katholizismus übergetreten. Sofort erklärte ihn das Naumburger Kapitel für abgesetzt [1], August liefs seinen Vetter im Stich und setzte eine Interims-Kommission zur Verwaltung des Bistums ein, fest entschlossen, die Beute nicht fahren zu lassen. Nun mufste er die erste Erregung im Bistum, in ganz Sachsen und bei den protestantischen Fürsten verrauchen lassen, ehe der Kurprinz denselben Schritt tun durfte, der Moritz Wilhelm die Herrschaft gekostet hatte. Deshalb erhielt Salerno erst Mitte August 1717 neue Instruktionen. Hinsichtlich der Publikation des Übertrittes des Prinzen gab ihm August ohne Wissen des sächsischen Ministeriums freie Hand, nach eigenem Ermessen und in Übereinstimmung mit dem Kaiser vorzugehen [2].

1) Böttiger-Flathe, Gesch. d. Kurstaates u. Kgrs. Sachsen, II, S. 364.

2) Salerno an Paulucci, Wien, 24. VII., dechiffr. 4. VIII. 1717. N. d. Pol. 142. — V. A. Instruktion A: Touchant le voyage du Prince Royal à Vienne et la publication de sa conversion à la foi Cattolique Sa Majesté se remet entièrement à la fidelité du Père Salerni, le quel, après qu'il aura sondé les intentions de la Cour Imperiale, reglera ces deux points de la manière qu'il jugera la plus necessaire et la plus utile pour le bon service de sa Majesté, la quelle à cet effet ecrira aussi bien au Prince Royal que à Monsieur le Conte de Luetzelburg (Nachfolger des verstorbenen Palatins von Livland), qu'ils se conforment à tout ce que le dit Père Salerni lui mandera de la part de Sa Majesté. — B: La confession de notre foy devant les hommes étant une chose qui regarde la conscience, je vous declare, mon très cher fils, par la presente, que je vous laisse sur ce point dans la pleine liberté, que votre majorité et toutes les loix vous donnent. Je souhaitte pourtant, que touchant le lieu et la maniere de publier votre conversion vous conformiez à ce que le Père Salerno vous mandera de ma part ou de la part de Sa Majesté Imperiale, à la quelle je laisse l'entière

Nach Wien zurückgekehrt, traf Salerno im stillen die nötigen Vorbereitungen. In einem Schreiben vom 2. Oktober 1717 teilte er dem polnischen Nuntius Grimaldi, der gerade bei August in Leipzig weilte, mit, dafs in den nächsten Tagen der öffentliche Übertritt des Prinzen in Wien erfolgen werde. Durch den Nuntius erfuhr es August und dann weiterhin Flemming. Dieser geriet in zornige Verzweiflung, immer wieder hatte er, zuletzt unter Hinweis auf die Naumburger Ereignisse, die Publikation widerraten. Jetzt fürchtete er, da sich die protestantische Welt infolge des bevorstehenden Reformationsjubiläums in einer gewissen religiösen Erregung befand, ganz Sachsen werde sich bei dieser Nachricht empören, zum mindesten die in Leipzig gerade stattfindende Messe und damit der ganze Handel Sachsens schwere Einbufse erleiden. Um diesem Übel vorzubeugen, wurde die Wiener Post mit Beschlag belegt, und am 10. Oktober 1717 ein Eilbote an Salerno mit der Nachricht abgefertigt, dafs der König einen Aufschub von wenigstens vierzehn Tagen wünsche. Am 14. Oktober langte dieser Befehl in Wien an, er kam um drei Tage zu spät; am 11. Oktober hatte der Kurprinz seinen öffentlichen Übertritt vollzogen. Ein Kurier hatte mit dieser Botschaft schon am 10. Oktober Wien verlassen, am Abend des 14. traf er in Leipzig ein [1]. Tiefe Erbitterung durchzitterte alle Gemüter Sachsens, aber nirgends kam es zu Ausschreitungen.

---

disposition de votre Personne, étant convencu qu'elle ne vous aime pa[illegible]s moins que moy: et en vous embrassant tendrement je vous donne m[illegible]a benediction Paternelle. — C: Monsieur le Conte de Lutzelburg: Ayan[illegible]t donné au Rev. Père Salerno mes instructions au sujet de l'affaire d[illegible]u mariage du Prince Royal, mon fils, que sur son voyage à Vienne [illegible]et sur la publication de sa conversion à la foy Catholique, j'ay voulu vo[illegible]us en informer par la presente souhaitant, que vous vous conformiez [illegible] à tout que le dit Père Salerno vous mandera de ma part sur ces point[illegible]s; au reste ne doutant point que vous et vos sages avis ne soient tr[illegible]ès utiles au Prince, mon fils, je prie dieu, Monsieur le Conte, que vo[illegible]us ait en sa sainte et digne garde.

1) Grimaldi an Paulucci, Dresden, 18. X., dechiffr. 4. XI. 17[illegible]. N. d. Pol. 143. — V. A.

Um die Untertanen zu beruhigen, liefs August eine Ansprache an seine Minister im Druck verbreiten: „Ferner haben Wir die Herren nach dieser getanen Eröffnung versichern wollen, dafs Sie sich über diese von Unseres Prinzen Liebden getroffene Veränderung keineswegs zu beunruhigen Ursache haben. Wir haben, wie bekannt, nie keinem in Religionssachen den geringsten Zwang angetan oder Gewalt zugefügt, wohl wissend, dafs der Glaube eine Gabe des Höchsten und billig sei, dafs Unsere getreue liebe Untertanen eben die Gewissensfreiheit geniefsen, die Wir Unseres Prinzens Liebden jederzeit gestattet, und solchemnach können die Herren sich auch versichert halten, dafs Unser geliebter Sohn ebenso billige und moderate Sentiments, als Wir selbst führen, hegen werde [1]."

Den sächsischen Landständen wurde an demselben Tage bekannt gegeben: „Wir versichern hingegen, dafs, so lange Uns Gott das zeitliche Leben fristen wird, Wir bei dem, was Wir mit königlichen und kurfürstlichen teuren Worten so oft versprochen und unverbrüchlich gehalten haben, ferner unwandelbar feste stehen und Uns durch Niemanden, er sei, was er wolle, hiervon abkehren lassen werden, auch von Unseres Sohnes, des Königlichen und Kurprinzens Liebden vergewissert sind, dafs sie gleiche Sentiments und Conduite, dazu Wir sie auch mit dienlichen Vorstellungen und väterlicher Einbindung jederzeit weisen wollen, führen und nicht das mindeste fürnehmen, noch anderes verstatten oder verhängen werden, welches zum Abbruch der Religionsfreiheit nach unseren ausgelassenen Mandaten und Landtags-Reversalen gereichen könne, sondern sie werden sich allenthalben dergestalt zu erweisen beflissen sein, dafs wie in anderem, also auch in Religions-, Kirchen-, Universitäts- und Schulsachen und allen dero Annexis nichts verändern, sondern alles in statu quo, wie es vor Unserer Religionsveränderung in Annum 1697 gewesen, unverletzt erhalten werde [2]."

---

1) Gedr. bei Förster, Die Höfe u. Kabinette im 18. Jahrh., III, S. 243/4.

2) Theatr. Europ., XXI, 2. Jahrg., S. 169—170.

Als Salerno diesen Erlafs vor die Augen bekam, geriet er in Verzweiflung. Alle Bemühungen der letzten zwanzig Jahre waren umsonst, wenn der König wirklich entschlossen war, diese Versprechen zu halten. Dafs jemand freiwillig derartige Zugeständnisse den Ketzern machen konnte, wollte Salerno nicht in den Kopf; der arme König war gewifs von seinen ruchlosen Ministern schändlich betrogen worden. „Aus der beigefügten Abschrift werden Euer Eminenz ersehen“, schrieb er an den Kardinalstaatssekretär Paulucci [1], „welche traurige Figur die Frömmigkeit, die Ehre, das Ansehen und selbst die Souveränität des unwürdig verratenen Königs dabei machen, mit welchen und wie vielen Ketten seine eigenen ketzerischen Minister, unter dem Vorwande, die Gemüter der Sachsen zu beruhigen, ihm und seinem Sohn die Hände zu binden suchen, damit sie beide ihrem katholischen Glauben und den Seelen ihrer Untertanen nicht jenes Gut zuwenden können, das man von ihnen erwarten kann und mufs. Wahr[illegible] ist es, ich gräme mich über diese Vorkehrungen, die doch [illegible]

1) Dat., Wien, 13. XI. 1717. N. d. Pol. 141. — V. A. Con l[illegible]la posta di Dresda di Mercoledi passato mi capitò Copia d'una mostruo[illegible]sissima dichiarazione promulgata per la Sassonia a nome del povero Rè[illegible]è, in tante maniere ingannato da suoi proprii Ministri ... In quest[illegible]a Copia vedera l'Eminenza Vostra quante mostruosità si contenghin[illegible]o, quanta trista figura vi faccino la Religione, il Decoro, l'autorità e s[illegible]vranità medesima di quel Principe indegnamente tradito; e con quan[illegible]e e quali catene cerchino li suoi proprii ministri acattolici sotto pretes[illegible]o di calmar gli animi de Sassoni, di legare le mani del Rè e del Princip[illegible]e, suo figliuolo, perche non posson fare alla Religion che professano [illegible]et all' anime de proprii sudditi quel bene che se ne può e se ne de[illegible]e sperare. E vero, che io mi rodo di queste loro precautioni, le qu[illegible]li poco o nulla valeranno, quando la Divina Misericordia si degnerà [illegible]di continuare à quest' opera quella sua santa protectione, che finora [illegible]ve ha havuto; e quando al zelo di Sua Beatitudine riuscirà di riform[illegible]re il presente ministero di quel buon Rè, ministero tanto potente, alt[illegible]e tanto iniquo, al che fare io non hò lasciato di travagliare assai, [illegible]à finora senza frutto. Fratanto ho procurato di far conoscere al Princ[illegible]pe Reale tutte le deformità della medesima dichiarazione: tutti li [illegible]giudizii che reca all' onore ed alla sovranità del Rè: quanto sia s[illegible]ta ingannata la Maestà Sua e quanto poco debba fidarsi la Maestà [illegible]ua di tal gente: e quanto poco conto finalmente debba fare della dic[illegible]razione medesima ...

wenig oder nichts leisten werden, wenn die göttliche Gnade auch in Zukunft wie bisher unserem Unternehmen ihren heiligen Schutz angedeihen läfst, und wenn es dem Eifer Seiner Heiligkeit glücken wird, das gegenwärtige, so mächtige wie unbillige, Ministerium umzugestalten, woran ich bisher mit aller Macht, aber ohne Erfolg gearbeitet habe. Unterdessen habe ich dem Kurprinzen alle Scheufslichkeiten jenes Erlasses, alle aus ihm entspringenden Nachteile für die Ehre und Souveränität des Königs dargelegt und gezeigt, wie Seine Majestät getäuscht worden ist, wie wenig sie solchen Leuten trauen darf und wie geringe Beachtung sie dem Patent zu schenken braucht."

Wer dieses Schreiben liest, wird es den sächsischen Landständen kaum verübeln, dafs sie, voll Argwohn, alle erdenklichen Mittel zum Schutze ihres Bekenntnisses anwandten; am 22. Januar 1718 traten sie zusammen [1]. Sie mufsten schon bedenklich werden, als bei den Eröffnungsfeierlichkeiten dem Nuntius ein Ehrenplatz eingeräumt wurde. Die kurfürstliche Proposition nahm auf den Übertritt des Kurprinzen Bezug, erklärte ihn für ein „persönliches Werk" und wies, um jedermann zu beruhigen, auf die bisherigen Religionsmandate und auf den Erlafs vom 23. Oktober hin; bisher habe der König sein Wort gehalten, in Zukunft werde natürlich das Gleiche geschehen. Dafs mit dieser Erklärung die Sache abgetan sein sollte, wie August es gern gesehen hätte, war nicht die Meinung der Stände, sie liefsen vielmehr durch eine Deputation eine für den König bestimmte Schrift „wegen unveränderlicher Feststellung und Beibehaltung des status ecclesiastici mit allen annexis in den kurfürstlichen Landen" ausarbeiten. Nach längeren Verhandlungen mit dem Vertreter der Staatsgewalt, Flemming, und nach verschiedenen Abänderungen kam diese Schrift am 5. März 1718 zum Abschlufs. In ihr verlangten die Stände vor allem die Garantie des corpus evangelicorum für die Aufrechterhaltung des Protestantismus in Sachsen. Als Salerno von dieser Forde-

1) Über die Landtagsverhandlungen s. Gretschel, Gesch. d. sächs. Volkes u. Staates, II (Leipzig 1847), S. 589 ff.

rung erfuhr, steckte er sich hinter Kaiser Karl und veranlafste ihn, in aller Heimlichkeit August durch den Mainzer Minister, den Grafen von Stadion, zukommen zu lassen, ein derartiges Zugeständnis würde seine Ehre und Frömmigkeit beeinträchtigen und ihn zum Sklaven seiner Untertanen machen. Die Hälfte seiner Herrschergewalt müfste er ja auf die Garanten übertragen und ihnen dadurch für jeden Augenblick die Möglichkeit zur Einmischung in die inneren Angelegenheiten Sachsens geben [1].

Diese Warnung war unnötig, August war von vornherein nicht willens, die Forderung der Stände zu erfüllen; er beauftragte Flemming mit der Ausarbeitung einer kurfürstlichen Erwiderung auf die ständische Schrift. Um aber in gewisser Beziehung den ständischen Wünschen entgegenzukommen, mufste Flemming ein neues Religionsmandat verfassen, das in den bindendsten Ausdrücken die Erhaltung des bisherigen kirchlichen Zustandes in Sachsen gelobte. Eine Abschrift davon wufste sich noch zur rechten Zeit der Nuntius Grimaldi zu verschaffen und sandte sie an Salerno nach Wien [2]. Dessen briefliche Vorstellungen, unterstützt durch die stürmischen Bitten Grimaldis, bestimmten August, seinen Grofskanzler, den Grafen Werther, mit der Abfassung eines anderen Entwurfes für die den Ständen zu gebende Antwort zu betrauen [3]; Flemming mufste seinerseits noch einen dritten, später sogar einen vierten Entwurf ausarbeiten. Immer wieder wurde Salerno um seinen Rat angegangen, schliefslich befahl August dem Nuntius und Flemming, mündlich miteinander zu verhandeln [4]. Das Ergebnis der Bemühungen

1) Salerno an Paulucci, Wien, 5. III. 1718. N. d. Pol. 141. — V. A.

2) Grimaldi an Paulucci, Dresden, 4. IV., dechiffr. 27. IV. 1718. N. d. Pol. 143. — V. A.

3) Grimaldi an Paulucci, Dresden, 11. IV., dechiffr. 27. IV. 1718. N. d. Pol. 143. — V. A.

4) Grimaldi an Paulucci, Dresden, 2. V., dechiffr. 1. VI. 1718. N. d. Pol. 143. — V. A. ... Piaccia à Dio, che le sue fatiche (del Gran Cancelliero) e le mie producano qualche frutto, non potendo noi havere altra fiducia, che nell' assistenza Divina, mentre sono si grandi le condizioni, et è tale l'ardore di tutti questi Ministri Regii Luterani e di tutti li membri di Stati, che sembra scatenato l'Inferno. Io per m

der katholischen Partei war die Streichung der Sätze, die in ganz Sachsen für immer jede geistliche Jurisdiktion und das sogenannte Simultaneum untersagten, d. h. die Einführung und gleichzeitige Ausübung der katholischen Religion an Orten, in denen von Rechts wegen nur der Protestantismus herrschen sollte [1]. Ferner wurden in das Mandat einige scheinbar wertlose Floskeln und Vorbehalte aufgenommen, mit deren Hilfe es dereinst beiseite geschoben werden sollte; so heifst es: „... dieses alles unbeschadet des Exercitii Unserer Religion für Uns und Unsere Successores nach Art und Weise, wie es bisher Brauch und üblich gewesen. . . . Wir versprechen . . ., dafs, gleich wie Wir Uns all dasjenige Recht reservieren, so Uns als Kurfürsten und Stände des Reichs kraft des westfälischen Friedens und anderer Reichsgesetze zukömmt, also auch Unseren treuen Ständen und Untertanen mehrerwähntes Friedensinstrument mit allen und jeden dessen Punkten, Klausuln, Conditionen und Garantien zu einem beständigen Fundament, Schutz und Schirm gesetzet sei . . . [2]."

Gerade mit diesem letzten Satz meinte Grimaldi eine Hintertür für die Zukunft offen zu halten, Salerno klügelte sofort alle Möglichkeiten aus, wie man diesen Erlafs umgehen und durchbrechen könnte [3].

---

sono adesso l'ogetto più odioso, che habbiano i Sassoni, non cedendola nel concetto loro che al Padre Salerno, e se non fosse la benignità, con cui mi riguarda il Rè, laquale pure li ritiene, sarei forse costretto à ritirarmi in altro Luogo; mà spero essere questo l'ultimo sforzo dell' eresia, che prevede dover indi cominciare la sua declinazione, onde ha presa l'origine.

1) Grimaldi an Paulucci, Dresden, 9. V., dechiffr. 8. VI. 1718. N. d. Pol. 143. — V. A. ... Tutto quello, che abbiamo potuto conseguire di buono, si è in primo luogo, che sono state levate via due Clausole, con l'una delle quali si escludeva in perpetuo l'esercizio simultaneo della Religione Cattolica, e con l'altra ogni Giurisdizione ecclesiastica, et in secondo luogo, che si sono preservati li Diritti, che competono à Sua Maestà in virtù della Pace di Westfalia, con i quali resta aperta una porta per l'avvenire ...

2) Theatr. Europ., XXI, 3. Jahrg., S. 123/4.

3) Salerno an Paulucci, Wien, 21. V. 1718. N. d. Pol. 141. — V. A. ... Le riflessioni, quali possono rendere tolerabile (la dichia-

Ebensowenig wie diese Männer waren die Stände zufriedengestellt, als das Mandat am 6. Mai 1718 publiziert wurde; sie hatten mancherlei Wünsche vorzubringen, voll „des allergehorsamsten Vertrauens, es werden E. Maj. und dero Successoren . . . uns und unsere Nachkommen (bei der gegebenen Versicherung) allenthalben . . . schützen und handhaben und dem entgegen etwas nicht verhängen, sondern vielmehr jederzeit alle Ereignisse und Excesse abstellen lassen, als um deren Abstellung . . . bewegliche Vorstellung getan worden, da sich deren auf einige Art und Weise in parochialibus oder sonst ereignet haben oder ereignen möchten, als welche unter der Art und Weise, wie das vor Euer Königlichen Maj. und dero Successores vorbehaltene Exercitium ihrer Religion bisher in Gebrauch und üblich gewesen, keineswegs verstanden werden können [1].“

---

razione datta dal Rè Augusto ai stati della Sassonia) per le misere circostanze in cui siamo, sono le seguenti: 1) Perche non è fatta per modum Conventionis aut pacti, mà per gratiosa condescendenza e conseguentemente è rivocabile. 2) non esclude l'esercitio simultaneo della Religione Cattolica. 3) è quasi affatto rimessiva alla Pace di Westfalia, in vigor della quale la Religione Cattolica può essere introdotta e stabilita in ogni luogo della Sassonia. 4) Vi si dichiara, che tutte le precedenti dichiarazioni fatte dal Rè hanno per fondamento la medesima Pace di Westfalia; cioche può servire col tempo à dar loro non altro senso che quella della Pace sudetta; e questo è sommamente vantaggiosa (nella presente circostanza, in cui si tratta del passaggio dal Luteranismo al Catholicismo e non da questo a quello) alla Religione Cattolica. 5) Perche il Rè si preserva tutto il Diritto reserbato alli Signori Territoriali nell' Imperio, dall' istessa Pace di Westfalia, e per conseguenza si preserva il Jus reformandi, in virtu del quale potranno gli Elettori presenti et futuri Cattolici far tutto quello in favore della Religione Cattolica, che in favore del Luteranismo han fatto gli Elettori Luterani Predecessori di Sua Maestà. Siche in quanto al nostro principale intento, ch'è quello d'introdurre e stabilire la santa religione Cattolica nella Sassonia, la moderna dichiarazione non ci fa maggior male di quello, che facevano le precedenti, anzi piutosto rende queste meno nocive. E vero, che può ricevere interpretazioni cattive in molti passagi, mà toccandone l'interpretazione unicamente agli Elettori susseguenti et al Rè, che n'è l'autore, quando questi habbino buona intenzione, potranno in tempo più sicuro spiegarla come conviene.

1) Theatr. Europ., XXI, S. 124/5.

Dieser Wunsch, den Übergriffen der katholischen Geistlichkeit Einhalt zu gebieten, wurde durch eine Verfügung, die ihrer Tätigkeit recht enge Grenzen zog, im August 1718 erfüllt, andere Monita der Stände blieben dagegen unberücksichtigt. In den Landtagsabschied wurde das Religionsmandat aufgenommen; um den Bestand des Protestantismus anderweitig noch sicherzustellen, unterzeichneten die Stände einen Revers, durch den sie sich zum Festhalten an ihrem Bekenntnis verpflichteten [1].

Der Ausgang dieser Landtagsverhandlungen enttäuschte grausam die päpstlichen Kreise in ihrer Erwartung, daſs nach der Bekanntgabe des Übertrittes des Kurprinzen die Bekehrung Sachsens mit allen Mitteln betrieben würde, sie verloren mehr und mehr die Zuversicht, daſs sich August noch zur Erfüllung ihrer Wünsche bestimmen lassen würde. Sie knüpften jetzt an die künftige Regierung des Kurprinzen ihre Hoffnungen. Seine Frömmigkeit tröstete das bekümmerte Herz Salernos; daſs Friedrich August der Messe knieend beiwohnte, war von jeher sein Stolz gewesen, neuerdings kniete er beim Empfang des Abendmahls auf blanker Erde, ohne ein Kissen zu benutzen. Dieser Fortschritt wurde sofort dem Papste zur Erbauung gemeldet. Noch andere Zeichen seiner guten Gesinnung gab der Prinz, eifrig betrieb er das Sammeln von Reliquien [2].

1) Gretschel, Gesch. d. sächs. Volkes, II, S. 591/2.

2) Salerno an Paulucci, Wien, 27. XI. 1717. N. d. Pol. 141. — V. A. Domenica scorsa, giorno della Presentazione della Beatissima Vergine et anniversario della Conversione di questo regio Principe di Polonia, volle la Altezza Sua communicarsi publicamente, come fece in questa nostra chiesa della Casa Professa nell' Altare maggiore à vista di popolo immenso, che rimase tutto edificato d'un esempio si religioso e si pio. Sentì una messa di dentro la palaustrata in un piccolo inginochiatoio, indi andò à prendere la santa communione inginochiato in piana terra senza cuscino; e poi sentì una seconda messa; facendo tutto con singolarissima devotione. Seguiterà à dare à questa Città e Corte simili esempi, per li quali non hà bisogno di sprone. Ho creduto di dover portare all' E. V. la notizia di questo fatto, non dubitando, che riuscirà di somma consolazione alla santità di Nostro Signore et all' E. V., quale supplico con tal occasione di volersi degnare di co-

Für die Kurie blieb es immer gefährlich, alle ihre Pläne allein auf die Frömmigkeit des Prinzen zu gründen. Ein Rückfall in das Ketzertum war nie ausgeschlossen, Moritz Wilhelm von Sachsen-Weifsenfels sollte bald das Beispiel dafür liefern. Erst dann war der Prinz unlösbar an die katholische Kirche gebunden, wenn auch sein irdischer Vorteil jede Trennung von ihr verbot; diesem Zwecke sollte die Ehe mit der Erzherzogin dienen.

Noch war ja nicht entschieden, ob der Prinz die Hand der älteren oder jüngeren Tochter Josephs erhalten würde, noch galt es, die Erbschaftsfrage zu regeln und zunächst die Bereitwilligkeit des Kaisers, mit Sachsen ein Bündnis abzuschliefsen, geschickt auszunützen. Für derartige Verhandlungen sah August in Salerno nicht den geeigneten Mann, da er in seinem Handeln nicht ausschliefslich durch die Rücksicht auf die sächsischen Interessen bestimmt wurde. Salerno hatte ja seinen Zweck erfüllt, jetzt suchte ihn August langsam von den Geschäften abzudrängen. Am 6. November 1717 wurde Flemming bevollmächtigt, mit Wien in Unterhandlungen zu treten, der polnisch-sächsische Gesandte daselbst, Graf Wackerbarth, und der Legationsrat Freiherr von Zech, später noch der Graf Lagnasco setzten sie fort [1] und brachten

---

operare ad un pio desiderio della medesima Altezza Sua, che desidera le reliquie notate nell' ingiunta carta scritta di sua propria mano. Egli si è fatto far qui un reliquiario che vuol sempre portare in dosso e mi ha comandato di far istanza per le reliquie sudette ... implorando per il consequimento di esse, quando vi fusse bisogno, anche la liberalità di Sua Beatitudine ...

1) Extrait de l'Instruction donnée aux Ministres de Sa Majesté à Vienne dans l'affaire du Mariage du Prince Royal et electoral: ... que à cette fin les Ministres de Sa Majesté à Vienne auront à deliberer avec le Père Salerno. Que des deux Archiduchesses, Filles de l'empereur Joseph, l'ainée, Marie Josephe, est la seule, qui puisse fixer les vues de Sa Maj. Que l'Archiduchesse se contentera en Saxe de l'exercice privé de sa Religion, sans qu'il soit rien innové à ce qui est établi dans le pays, et cela d'autant plus, que Sa Maj. a donnée les mêmes assurances et les a confirmées depuis à ses fideles etats de Saxe. Qu'il faudra regler à tout évenement la succession dans les Royaumes et etats hereditaires de la Maison d'Autriche et qu'il en soit passé un acte authentique par les etats des dits Pays en faveur de l'ainée de

eine Allianz zwischen dem Kaiser, Hannover und Sachsen zum Abschlufs [1]. Die wichtigste Bestimmung derselben war für August der achte Artikel, „dafs das Bündnis auch gemeint sei auf die Beschützung des Königreichs Polen und die Erhaltung des Königs August gegen alle direkten und indirekten Angriffe, in der Weise, dafs das Königreich mit allen seinen Zubehörungen und Dependentien erhalten bleiben, auch nicht das Allergeringste davon abzureifsen gestattet sein solle.“

Durch den Abschlufs der Ehe zwischen dem Kurprinzen und einer Erzherzogin sollte dieses Bündnis besiegelt werden. Das letzte Jahr hatte der Prinz unter Salernos Obhut in Wien zugebracht, im Sommer 1718 gedachte sein Vater ihn auf Flemmings Rat hin nach Dresden kommen zu lassen und ihm die Statthalterschaft im Kurfürstentum zu übertragen. Die hierfür notwendigen Vorbesprechungen fanden vom 28. August 1718 an in Brünn statt; August kam mit Flemming dorthin, der Kurprinz mit Salerno und dem Grafen Lagnasco. Seit sieben Jahren hatten sich Vater und Sohn nicht gesehen. Dem zahlreichen Gefolge des Königs fiel die stattliche, körperliche Entwickelung und die unerschütterliche Frömmigkeit des Kurprinzen auf; jeden Morgen hörte er die Messe, und er war naiv genug, seinen Vater aufzufordern, doch das Gleiche zu tun: da schwanden die

---

archiduchesses filles de l'empereur Joseph, ce que la Cour de Vienne fera d'autant moins de difficulté d'accorder, qu'on evitera par là les troubles, qui pourroient survenir dans l'avenir au sujet de cette succession, ce que pourtant Dieu veuille eloigner de plus en plus par sa grace. Qu'il sera necessaire de disposer la Cour de Vienne à assister Sa Maj. dans les affaires du Nord d'une maniere efficace, ce que Sa Maj. se promet des bonnes dispositions, que l'empereur a deja fait paroître à cet egard de même, que de la future alliance. Qu'il faudra demander egalement l'assistance de l'Empereur dans les differences, qui regardent la Maison Electorale de Saxe et qui sont deja pendent à la Cour de Vienne. Sur tout en ce qui regarde les pretensions à la succession de Juliers, Cleves et Berguen, de même qu'à celle de Henau et autres semblabes. N. d. Pol. 141. -- V. A.

1) Vgl. J. G. Droysen, D. Wiener Allianz vom 5. I. 1719 in d. Abhandl. z. neueren Gesch. (Leipzig 1876) u. Gesch. d. preufs. Pol., IV, 2, S. 229 ff.

letzten Hoffnungen der sächsischen Protestanten, die bisher immer geglaubt hatten, dafs nur der äufsere Zwang den Prinzen bei der katholischen Kirche festhalte. Trotz alledem erachtete Salerno seine Rückkehr in die lutherische Heimat noch immer für gefährlich, und es gelang ihm, vom König für den Prinzen die Erlaubnis zu noch längerem Verweilen in Wien auszuwirken.

Nach seiner Rückkehr wurde der Prinz am 3. Januar 1719 in der kaiserlichen Hauskapelle durch den Wiener Nuntius gefirmelt, Kaiser Karl übernahm dabei die Patenstelle. Jetzt war es nicht mehr zweifelhaft, dafs der Prinz die Hand Maria Josephas erhalten werde. Am 14. September 1718 war dem Kaiser eine zweite Tochter, Maria Anna, geboren worden, nach menschlicher Voraussicht war also die Erbfolge nach der Pragmatischen Sanktion in den österreichischen Staaten durchführbar. Gleichwohl blieb der Abschlufs der Ehepakten für Sachsen von der gröfsten politischen Bedeutung, deshalb sollte sich niemand in die Verhandlungen unberufen einmischen, vor allen nicht Salerno, der durch seine kirchlichen Forderungen unnötige Schwierigkeiten bereitet hätte. August forderte ihn daher auf, mit dem Kurprinzen nach Fraustadt zu ihm zu kommen, Flemming sollte die Verhandlungen in Wien zum Abschlufs bringen. Dessen Tätigkeit fürchtete aber Salerno, er verzögerte deshalb seine Abreise und erlebte so am 26. Februar den Triumph, seine Mühen durch die Entscheidung Karls, den Kurprinzen mit Maria Josepha zu vermählen, im letzten Augenblick belohnt zu sehen. Ehe aber der Kaiser seinen Entschlufs aussprach, hatte er die beiden Töchter Josephs zur ausdrücklichen Anerkennung der pragmatischen Sanktion verpflichtet [1]. Zwei Tage später, am 28. Februar 1719,

---

1) Salerno an Paulucci, Wien, 4. III. 1719. N. d. Pol. 141. — V. A. Domenica scorsa 26 d. Febr. l'Imperatore dopo di haver passate le dovute convenienze colla Imperatrice Amalia e dopo di haver concertate per mezo del Cancelliero di Corte, Conte di Zinzendorf con la medesima e colle Serenissime Arciduchesse, sue figlie, le renunzie necessarie e l'ordine della successione per ogni futuro evento, mi hà dato finalmente la finale risoluzione per mezzo del Cancelliero sudetto ...

teilte Graf Sinzendorf dem Kurprinzen den Willen des Kaisers mit; er erhielt als Lohn für diese gute Botschaft einen wertvollen Diamanten. Der Kurprinz bedankte sich am 3. März beim Kaiser und den beiden Kaiserinnen Elisabeth Christine und Amalia, er verabschiedete sich zu gleicher Zeit, da er zu seinem Vater nach Polen reisen sollte. Nach einem kurzen Gespräch führte ihn die Kaiserin Amalia in ein anstoſsendes Zimmer, dort sah er seine Braut und tauschte mit ihr schön gedrechselte Komplimente aus. Zum Schluſs durfte er ihr und seiner Schwiegermutter die Hand küssen.

Als Salerno am folgenden Tage das Ergebnis seiner Tätigkeit überschlug, kam er zu einem befriedigenden Resultate: „Die Entscheidung zu gunsten der älteren Erzherzogin sichert endlich die Einführung des katholischen Glaubens in Sachsen, nicht allein durch die gröſsere Geneigtheit König Augusts, alles Notwendige zu tun, sondern auch weil diese Einführung im Interesse beider Häuser äuſserst wichtig ist. Daraus ergibt sich, daſs alle beide verpflichtet sein werden, von sich aus sie wirksam zu fördern.“ August müsse nur noch zur Absendung gutkatholischer Unterhändler nach Wien bestimmt werden, um den notwendigen Zugeständnissen an die katholische Religion Aufnahme in die Ehepakten zu sichern: dann habe er, Salerno, seine Aufgabe erfüllt; nach Sachsen könne er selber nicht gehen, denn dort hasse man nichts mehr als seinen Namen [1].

Um dieses letzte Ziel zu erreichen, brach Salerno nach Fraustadt auf, lange Zeit wurde er dort hingehalten und muſste sich endlich doch entschlieſsen, dem König und dem Kurprinzen nach Dresden zu folgen. Am 23. März 1719

1) Salerno an Paulucci, Wien, 4. III. 1719. N. d. Pol. 141. — V. A. ... La destinazione della Primogenita finisce di assicurare lo stabilmento della Santa Fede in Sassonia; non solamente per la miglior disposizione, in cui mette il Rè à far tutto cio che bisogna; mà insieme perche lo stabilmento sudetto deviene un interesse capitale e dell' ultima importanza di tutte due le Case; donde nasce, che tutte due saranno obligate à procurarlo efficacemente per se medesimo. ... spero che Sua Beatitudine non m'obligherà ad andare in Sassonia, dove non vi è cosa più odiosa del mio nome.

kehrte Friedrich August nach achtjähriger Abwesenheit in seine Vaterstadt zurück. Salerno wurde im königlichen Palais untergebracht, ihm für alle Fälle Laienkleidung verschafft und der Rat gegeben, sich nicht aus seinem Zimmer zu entfernen; für so grofs hielt man die Wut der Bevölkerung gegen ihn [1]. Bald darauf begab sich der Kurprinz nach Torgau zum Besuch seiner Mutter. August und Salerno waren voller Angst und Sorge, ob das Jesuitenwerk den Tränen der Mutter Widerstand leisten würde; aber der Prinz liefs sich nicht anfechten. Er nahm sich seinen Beichtvater mit, hörte täglich bei ihm die Messe und hielt trotz der für die Katholiken in protestantischen Ländern gültigen Dispense streng das Fastengebot der Osterzeit. Mutter und Sohn hatten sich nichts Wichtiges mehr zu erzählen, nach zwei Tagen kehrte der Prinz nach Dresden zurück [2].

Unterdessen safs Salerno im Dresdener Schlofs, in halber Gefangenschaft. Diesen Umstand nützte August aus, um ihm die weiteren Verhandlungen mit Wien aus der Hand zu winden, und erklärte ihm, er müsse vor Abschlufs der Ehepakten sein Ministerium befragen, Salerno möge deshalb einen Bericht für dasselbe verfassen, in dem er umständlich auseinandersetze, was bisher geschehen und was zum Abschlufs der Ehe noch zu tun sei. Salerno merkte, um was es sich handelte, und er erwiderte, bisher habe er nichts mit dem sächsischen Ministerium zu schaffen gehabt, deshalb brauche er ihm jetzt keine Rechenschaft abzulegen; der König bestand aber auf seinem Wunsche, Salerno möge wenigstens Flemming über den Stand der Verhandlungen aufklären. Wütend schrieb Salerno nur wenige Zeilen nieder, August

1) Salerno an Paulucci, Dresden, 27. III. 1719, dechiffr. 12. IV. N. d. Pol. 142. — V. A. ... Noi giungemmo quà Giovedi sera insieme col Principe Reale, e la Maestà ha voluto, che siamo alloggiati in Palazzo e trattati con bontà e cura particolare: e bene però che finora c'è convenuto non metter piede fuori delle nostre stanze, per non comparire in abito da Gesuiti e per non esacerbare maggiormente il popolo, pur troppo allarmato contro di Noi ad istigazione principalmente de Predicanti nel vedere il Principe Cattolico: spero, che oggi aggiusteremo altre vesti, per poter comparire e trattare con libertà.

2) Salerno an Paulucci, Dresden, 3. IV. 1719. N. d. Pol. 141. — V. A.

habe die Ehe seines Sohnes mit einer der Töchter Josephs gewünscht, Kaiser Karl dem Kurprinzen die Hand der älteren bestimmt und seine Entscheidung dem Prinzen, dem Grafen Lagnasco und dem Pater Salerno durch den Grafen Sinzendorf mitgeteilt. In dieser Art ging es weiter. Zum Schlufs bemerkte Salerno, es blieben nur noch zwei Punkte zu regeln übrig, die Ehepakten und das Hochzeitszeremoniell [1].

Leicht ahnten die sächsischen Minister, warum Salerno ihnen keine Aufklärung über sein bisheriges Tun gewähren wollte, sie erklärten dem König, die Propaganda für die katholische Kirche würde den Untergang der sächsischen Staaten heraufbeschwören [2]. Ihnen stimmte August bei und sandte am 15. Mai 1719 Flemming mit den nötigen Vollmachten nach Wien. Salerno wurde in Sachsen noch eine Zeitlang festgehalten und traf, ohne einen diplomatischen Auftrag zu haben, in Wien erst am 7. Juni ein. Die österreichischen Staatsmänner waren sehr enttäuscht darüber, dafs sie mit dem Protestanten Flemming an Stelle Salernos weiter verhandeln mufsten, sie hätten gern etwas zu gunsten der katholischen Kirche unternommen [3]. Deshalb forderten sie für Maria Josepha die öffentliche Religionsübung, das hiefs vor allem die Berechtigung zur Abhaltung von Prozessionen durch die ganze Stadt. Flemmings Entgegnung, derartige Zugeständnisse würden dem Mandate vom vorigen Jahre widersprechen [4], konnte die Österreicher nicht zum Verzicht auf ihre Bedingung bestimmen. Nach längerem Hinundherverhandeln gab August nach, versicherte aber zugleich seinem sächsischen Ministerium, dafs dieses Recht niemals ausgenutzt werden sollte [5]. Ebenso bereitwillig ging er darauf ein, dafs seine Schwiegertochter, sein Sohn und er selbst durch die feierlichsten Eide die pragmatische Sanktion anerkannten. Nur für den Fall, dafs Karl keine Nachkommen hinterliefs,

1) Salerno an Paulucci, Dresden, 3. IV. 1719. N. d. Pol. 142. — V. A.

2) Salerno an Paulucci, Dresden, 1. V., dechiffr. 17. V. 1719. N. d. Pol. 142. — V. A.

3) Salerno an Paulucci, Wien, 10. VI. 1719. N. d. Pol. 141. — V. A.

4) Salerno an Paulucci, Wien, 6. VII. 1719. N. d. Pol. 141. — V. A.

5) Salerno an Paulucci, Dresden, 7. VIII. 1719. N. d. Pol. 141. — V. A.

sollten Maria Josepha und ihre Kinder, vorausgesetzt, dafs sie katholisch waren, die österreichischen Lande erhalten [1]. August mochte schon damals entschlossen sein — was sein Sohn später ausführte —, nach dem Tode Karls seine Erbansprüche auf den Gegensatz zwischen dem pactum mutuae successionis von 1703 und der pragmatischen Sanktion zu begründen. Am 20. August 1719 wurde in Wien die Hochzeit gefeiert.

Das junge Paar begleitete Salerno noch bis Dresden, damit fand seine Tätigkeit in Deutschland ihr Ende. Vom Papst erhielt er den wohlverdienten Lohn, die Ernennung zum Kardinal, und, um ihn zu ehren, setzte ihm im Frühjahr 1720 August das Kardinalsbarett eigenhändig in Warschau aufs Haupt, er bedachte ihn auch mit einem Geschenk von 60 000 Talern und einer jährlichen Pension von 10 000 Talern. Der Kaiser und der Papst überschütteten ihn gleichfalls mit den verschiedensten Auszeichnungen. Der schönste Lohn blieb für Salerno sicherlich das Bewufstsein seiner Taten; er war überzeugt, dafs er den Kurprinzen durch seine Bekehrung und durch die Vermittelung seiner Ehe mit Maria Josepha bestimmt habe, bei seinem Regierungsantritt dem Katholizismus in Sachsen Tür und Tor zu öffnen. In diesem wichtigsten Punkte täuschte er sich, weil er den Charakter und die Tatkraft Friedrich Augusts falsch einschätzte, ebensowenig wie es ihm jemals geglückt war, in der Seele Augusts zu lesen; Beweis genug, dafs Salerno kein kluger Kopf war. Für die Ausbreitung des katholischen Glaubens begeistert, schied er die Menschen in Freunde und Feinde seiner Kirche. Jeder Streit mit ihren Gegnern ward ihm zum Kampf mit dem Teufel, den Hafs der Protestanten rechnete er sich zur Ehre an. Da sich ihm alle Fragen der Welt so einfach lösten, stand ihm sein Ziel immer klar vor Augen, und daher wufste er mit der Kraft des Fanatikers die Gebrechen des eigenen Körpers und den Widerstand der Menschen zu überwinden. Ein Zweifel an seinem Tun scheint

1) Dumont, Corps diplomatique, T. I, P. II (Amsterdam 1731), S. 8—12.

ihm so wenig wie dem Papst gekommen zu sein. Klemens war ausgezogen, sich das Kernland des Protestantismus zu erobern, und schliefslich war ihm die Bekehrung eines sechzehnjährigen Prinzen gelungen. Er feierte sie gleichwohl als einen seiner schönsten Triumphe und bedachte nicht, dafs die Unlauterkeit dieses ganzen Handels die Axt an die Wurzel der Kirche legte, aus der ihr allein Kraft zuströmen kann, an das moralische Ansehen, das sie bei den Fürsten und Völkern geniefst. Diese Art der Kirchenleitung erklärt zur Genüge den bitteren Spott und Hohn des Fridericianischen Zeitalters gegen die Geistlichkeit und die Wertschätzung, die August der Starke ihrem Gebaren entgegenbrachte [1].

Als er kurz vor Dresden am Elbufer das Kurprinzenpaar begrüfste, mochte er sich in seinem Inneren freuen, wie er im letzten Augenblick die Pfaffen um ihren Lohn geprellt hatte. Vor seiner Seele zogen glänzende Bilder vorbei, er zählte die Kronen und schätzte die Länder, die seinem Hause durch die Heirat seines Sohnes dereinst zufallen würden. Die Dresdener mochten sich jetzt über den Glaubenswechsel des Kurprinzen trösten, da eine Kaiserstochter in ihren Mauern weilte. Aber Maria Josepha brachte den Sachsen nicht Ruhm und Ehre, andere Begleiter hielten mit ihr in Dresden Einzug, das steife spanische Wesen und das Beichtväterregiment nach Wiener Art, der Dünkel der Habsburger, aber nicht ihr siegreiches Glück.

Ihre Hand hatte der Kurprinz zu teuer bezahlt. In dem Zeitabschnitt seines Lebens, der mit Ausnahme der ersten Jahre für die innere Entwickelung des Menschen der mafsgebendste ist, hatte ihm die väterliche Politik sein höchstes Gut, seinen Kinderglauben, aus dem Herzen gerissen. Die Wunden waren verharscht, aber sein Leben lang beherrschte ihn ein unnennbares Grauen vor den Staatsgeschäften. Gern gab er diese Bürde jedem, der sie ihm tragen wollte, und flüchtete sich in das Gebiet der Kunst. Der katholischen

1) Haake, Ein polit. Testament König August d. St. in Histor. Zeitschr., Bd. 87, S. 7.

Kirche machte er in Sachsen manche Zugeständnisse [1], aber sie nützten ihr nicht viel. Als die Zeit nahte, da er seine Anwartschaft auf die österreichischen Lande verwirklichen sollte, als bald von Wien, bald von Paris, Berlin und Hannover dämonisch lockende Stimmen sein Ohr trafen, wufste er nicht, welchen Pfad er einschlagen und welchen er meiden sollte. Nach langem Schwanken schlofs er sich seinen Wiener Verwandten an. Stürmische Kriege brausten über Sachsen hin. Als Friedrich August am 5. Oktober 1763 in Dresden die müden Augen schlofs, war der Kurstaat verwüstet, die polnische Krone verloren, geblieben allein der konfessionelle Gegensatz zwischen dem Herrscherhause und dem Volke. Er war heraufbeschworen worden, um den Wettinern den Weg zum Kaiserthrone zu bahnen; in Wahrheit hatten sie nur ihrem Nachbarstaate Raum zu weiterer Entwickelung geschaffen. Der Katholizismus führte sie zum Bunde mit Österreich und damit zum endgültigen Verzicht auf die Leitung Norddeutschlands. An ihre Stelle trat der Preufsenkönig.

---

1) Böttiger-Flathe, Gesch. d. Kurstaates u. Königr. Sachsen, II, S. 529.

Ignaz von Döllingers innere Entwickelung.

Von

Heinrich Wendt, Breslau.

Wir finden unter allen grofsen historischen Persönlichkeiten Achilleus- und Nestornaturen. Die einen erreichen schon jung an Jahren wie im raschen Sprunge das Ziel ihrer Entwickelung und stehen in unserer Erinnerung dauernd auf dieser jugendlichen Sonnenhöhe, auch wenn ihnen noch ein längeres, aber an Fortentwickelung armes Leben beschieden war. Die anderen wiederum erscheinen uns erst im hohen Alter voll ausgereift und abgeklärt. Ihre früheren Entwickelungsstufen, mögen sie an sich bedeutsam genug gewesen sein, verschwimmen in der Gesamtbetrachtung. Ihrem Bilde in der Nachwelt sind die Züge des Alters vorherrschend aufgeprägt. Zu diesen letzteren Charakteren zählt auch Ignaz von Döllinger. Er haftet in unserer Erinnerung ganz überwiegend als der Mann, der er erst in den letzten Dezennien seines Lebens geworden war: als der von der Papstkirche losgelöste geistige Bannerträger der altkatholischen Bewegung, als der mafsvoll abwägende, dem Protestantismus in weitestem Umfange gerecht werdende Geschichtsforscher, als der feinsinnige, viel bewunderte Festredner der Münchener Akademie. Dafs dieser selbe Mann einst als Leuchte der deutschen katholischen Theologie, als streitbarster Kämpe des Ultramontanismus, als gefährlichster wissenschaftlicher und politischer Gegner der Protestanten und Liberalen galt, erscheint namentlich protestantischen Beurteilern als ein schwer vereinbarer Widerspruch.

Und doch ist der Versuch, dieses Rätsel zu lösen, die innere Entwickelung Döllingers bis zu seiner äufserlichen Trennung von der Kirche im Jahre 1871 zu verfolgen, äufserst anziehend und lehrreich. Denn der Werdegang dieser Einzelpersönlichkeit steht mit einem der gewaltigsten geschichtlichen Vorgänge des 19. Jahrhunderts: der Ausbildung der absoluten, unfehlbaren Papstgewalt in der katholischen Kirche, im engsten, notwendigsten Zusammenhange. Er liefert fast ein Schulbeispiel für die Entwickelung einer Persönlichkeit unter dem Einflusse aufsenstehender, unpersönlicher Faktoren.

Hafs und Liebe erweisen sich auch dieser Aufgabe gegenüber als schlechte Berater. Döllingers jesuitischer Widersacher E. Michael in seinem 1892 erschienenen Buche „Ignaz von Döllinger. Eine Charakteristik“, wie neuerdings der begeisterte Jünger Döllingers, J. Friedrich in einer dreibändigen inhaltreichen Biographie, haben das Grundproblem seiner Persönlichkeit nach verschiedenen Richtungen verschoben. Für Michael erscheint Döllingers Kampf gegen die Unfehlbarkeit und seine schliefsliche Trennung von der Kirche notwendigerweise in dem trüben Lichte eines schmählichen Abfalls, der sich zwar in seiner früheren Zeit durch Beweise ungenügender theologischer Bildung und starren Gelehrtendünkels dann und wann schon vorher andeutet, der aber doch schliefslich ziemlich unmotiviert, natürlich infolge unlauterer Beweggründe eintritt. Schon dafs die eigentliche Darstellung erst mit dem Jahre 1860 einsetzt, zeigt, dafs die „Charakteristik“ Michaels mehr auf die Bekämpfung des Abtrünnigen als auf die Entwickelungsgeschichte seiner Persönlichkeit hinausläuft. Friedrich dagegen scheitert, trotz des redlichsten Bemühens, uns den ganzen Döllinger, wie er war, zu schildern, an der vorherrschenden Neigung zur Bekämpfung eines anderen Abtrünnigen, der katholischen Kirche. Nicht Döllinger ist von sich abgefallen, nicht er hat sich gewandelt, sondern lediglich die Kirche um ihn. Er blieb stehen, wo er stand, er war von Anfang bis zu Ende dem Wesen nach derselbe. Aber die Kirche machte, bei dem steten Vordringen und endlichen Durchdringen

der jesuitisch-kurialistischen Strömung, eine verhängnisvolle Schwenkung. Sie erhob zum Dogma, was sie früher als unbegründete, nur von wenigen Heiſsspornen verfochtene Meinung zurückgewiesen hatte, und verketzerte ihre treusten Söhne, ihre verdientesten Vorkämpfer, wenn ihnen ihr Gewissen verbot, diese Schwenkung mitzumachen. Diese Grundauffassung Friedrichs ist soweit unbestreitbar, als gewiſs Döllingers innerer Werdegang durch die Wandlungen in der Kirche bestimmt wurde. Aber er blieb eben auch nicht stehen, er wurde ein anderer, er entwickelte sich, nur in entgegengesetzter Richtung wie die Kirche, so daſs sein Abstand von ihr immer gröſser, die Kluft immer tiefer wurde. Auch er hat von 1820—1870 einen weiten Weg zurückgelegt. Beurteiler verschiedener Richtung wie Franz Xaver Kraus und Theobald Ziegler haben es Friedrich mit Recht zum Vorwurf gemacht, daſs er die Weite dieses Weges unterschätzt, daſs er die wesentliche Übereinstimmung des vorvatikanischen und des nachvatikanischen Döllinger in viel zu weitem Umfange zu erweisen gesucht habe. Gewiſs wird uns das von Friedrich gesammelte, überaus dankenswerte biographische Material in den Stand setzen, Elemente, Ansätze, Keime seines späteren Gegensatzes zur Kirche schon in den frühen Anfängen seines Lebens und Lehrens nachzuweisen. Aber es waren doch nur Keime, die sich erst während eines langen, inhaltreichen Lebens nicht ohne mancherlei Hemmungen und Rückschläge entfalteten.

Die groſse Ausführlichkeit, mit der Friedrich die Abstammung und Jugendgeschichte seines Meisters behandelt, erscheint uns auf den ersten Blick als etwas überreichlich. Doch wir lernen sie bald dankbar schätzen, wenn wir als Ausgangspunkt unserer Betrachtung die Frage stellen: Wie wurde Döllinger katholischer Theologe und Kirchenhistoriker? Welche Bildungselemente und Jngendeindrücke brachte er in seinen künftigen Lebensberuf mit?

Das lautere wissenschaftliche Gewissen und den redlichen Wahrheitssinn des echten Forschers und Gelehrten, die wir, trotz Michael, bis zum vollgültigen Beweise des Gegenteils als Triebfedern seiner späteren Entwickelung ansehen müssen,

hatte Döllinger als Erbteil empfangen. Schon im Elternhause lernte er „die Entsagung und Opfer erkennen, welche dem Forscher auferlegt werden, die Enttäuschungen, welchen er nicht entgehen kann, aber auch die alles das aufwiegende und dafür reich lohnende Freude, welche Fortschritt und Erfolg mit sich bringen[1]."

Von Haus aus empfing er die Richtung, nicht auf ein engbegrenztes Fach- und Brotstudium, sondern auf eine möglichst vielseitige, scheinbar weit auseinanderliegende Wissensgebiete in sich vereinigende Ausbildung des Geistes. Naturwissenschaftliche Interessen, Sprach- und Literaturstudien von ungewöhnlicher Ausdehnung, juristische und vor allem historische Studien waren ihm nicht nur flüchtig betretene, bald wieder verlassene Vorstufen, sondern lebendig fortwirkende, zeitlebens geförderte und vermehrte Hilfskräfte seines theologischen Hauptberufs. Die eine Quelle seiner theologischen Berufswahl lag lediglich darin, dafs ihm die Theologie als Krone und Königin aller Wissenschaften erschien, dafs sie sich befafste mit dem nach Goethes Worte „eigentlichen und tiefsten Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, dem Konflikt des Glaubens und Unglaubens." Aber Döllinger erkannte auch, dafs die Theologie „solch eine fürstliche Würde unter den Disziplinen" nur dann beanspruchen darf, „wenn sie es versteht, sich der Hilfe ihrer Schwestern zu bedienen, wenn sie Raum hat und weitherzig genug ist, auch hinreichendes Selbstvertrauen besitzt, um das echte, edle, aus all den Werkstätten unserer Fakultäten zu Tage geförderte Metall, die besten Früchte aller Zweige des grofsen Weisheitsbaumes, als ihr Eigentum hinzunehmen und mit diesem Pfunde nach Kräften zu wuchern[2]." Dafs ein solches Zusammenwirken der Wissenschaften, die edelste Frucht deutschen Geistes, vor allem auf den deutschen Universitäten gedeiht, ist eine von Döllinger in den verschiedensten Phasen seines Lebens betonte Wahrheit, der wir aber schon in

---

1) Friedrich I, 73.
2) Döllinger, Akad. Vorträge II, 53 ff.

einer akademischen Rede seines Vaters vom Jahre 1819 begegnen.

Die andere Gruppe von Gedanken und Gefühlen, die ihn zur Theologie führten, wurzelte in der damaligen Lage der katholischen Kirche. Aus den Sturmfluten der Revolutionszeit und der napoleonischen Weltkriege war der Stuhl Petri unerschüttert wieder emporgetaucht. Die Haltung der Kirche und ihres Oberhauptes während der vorangegangenen Leidenszeit und die vorherrschenden romantischen Zeitströmungen sicherten dem katholischen Bekenntnisse eine verstärkte Anziehungskraft. Während die Protestanten 1817 das dreihundertjährige Jubelfest der Reformation feierten, mehrten sich die Übertritte in den Schofs der „alleinseligmachenden Kirche.“ Wie konnte diese die Gunst der Zeit zu ihrer inneren Kräftigung und äufseren Ausdehnung, zur gänzlichen Überwindung ihrer Widersacher am besten ausnutzen? Die in den romanischen Ländern erwachende ultramontane Lehre, dafs in einer straff monarchischen Verfassung der Kirche, in der absoluten und unfehlbaren Gewalt des Papstes das gesuchte Allheilmittel liege, fand in Deutschland vorerst noch wenig Anklang. Hier glaubte man den wahren Bedürfnissen der Kirche zu dienen, wenn man durch Wiederbelebung der katholischen Wissenschaft, durch Erneuerung der katholisch-theologischen Forschung den ungläubigen Zeitgeist und die scheinbar in den trüben Fluten des Rationalismus versunkene protestantische Theologie mit ihren eigenen Waffen schlage. Je mehr bei den Protestanten „fast alles Positive in ihrem Glauben verschwunden und alle irgend feste Form verloren gegangen[1]“ zu sein schien, um so mehr mufste man katholischerseits bestrebt sein, die festeste Stütze der Kirchenlehre, die „ununterbrochene Tradition“ wissenschaftlich zu stärken.

„Dafs die Wahrheit und Alleingültigkeit der katholischen Religion immer mehr erkannt“, dafs „der Vorwurf der Veränderlichkeit im Glauben, der ihr von protestantischen Theologen so oft gemacht wird, abgewiesen werde[2]“, das ist das

1) Friedrich I, 151.
2) Ebend. S. 168.

Programm, mit dem Döllinger in seiner 1826 erschienenen Erstlingsschrift „Die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten" den Reihen der katholisch-theologischen Schriftsteller, der kirchengeschichtlichen Forscher sich anschlofs. Der streng kirchliche Traditionsbegriff, die Vorschrift des „Commonitorium" des Vincenz von Lerins: kirchliche Lehre sei nur, „quod ubique, semper, ab omnibus creditum est", war Döllinger schon in seiner Studienzeit von seinem Bamberger Lehrer Brenner fest eingeprägt worden. Vor allem komme es bei der Tradition, lehrte Brenner, auf das Altertum an; ohne dieses „so wichtige Requisit des hohen, ehrwürdigen Alters gebe es keine Kirchenväter; die Periode derselben schliefse mit dem 6. Jahrhundert [1]". Völlig hiermit übereinstimmend schreibt Döllinger in seiner Erstlingsschrift: „Es ist bekanntlich der erste und heiligste Grundsatz der katholischen Kirche, kein Dogma anzunehmen, welches nicht in der Tradition aller früheren Jahrhunderte vollkommen gegründet ist. Und wenn es möglich wäre, durch vollgültige Beweisgründe darzutun, dafs seit dem Ursprung des Christentums bis auf unsere Zeiten auch nur in einem einzigen Glaubenssatze eine wesentliche Veränderung stattgefunden habe und von der Kirche angenommen worden sei, so würde diese Kirche in ihrem Grundprinzipe, der Katholizität, angegriffen sein, und der Vorzug dieser Allgemeinheit und Unveränderlichkeit, welchen sie vor allen übrigen Religionsparteien ausschliefslich zu besitzen sich rühmt, wäre ihr hiermit entrissen." Als Hauptaufgabe der katholischen Theologie ergebe sich daraus, „die vollkommene Übereinstimmung des katholischen Lehrbegriffs, wie er jetzt allgemein geltend ist, mit dem Glauben der alten Kirche nachzuweisen." Der katholische Theologe „soll im stande sein, den Beweis zu führen, dafs nur dasjenige den Inhalt des katholischen Glaubenssystems ausmache, was überall, von allen und zu allen Zeiten geglaubt worden ist [2]".

Es liegt auf der Hand, dafs uns Döllinger selbst mit

1) Friedrich I, 133.

2) Döllinger, Eucharistie. Friedrich I, 169 f.

dieser Bezeichnung seiner wissenschaftlichen Lebensaufgabe den Schlüssel gibt zu seiner späteren inneren Entwickelung, zu dem tragischen Konflikte, der sein ganzes Leben durchzieht, zu dem Ringen des Theologen und des historischen Forschers in ihm. Der Theologe, im stolzen Vertrauen auf die Unerschütterlichkeit der Grundlage seiner Kirche, auf die Unwandelbarkeit ihrer Lehre ruft den historischen Forscher zum wissenschaftlichen Nachweise derselben in seine Dienste. Lange Jahrzehnte hindurch bleibt der Theologe in Döllinger der Herr, der historische Forscher sein bescheidener Diener. Längst hat die Kirche vor seinen Augen begonnen, seinen Glauben an ihre Unwandelbarkeit durch die Tat zu widerlegen. Ihre Entwickelung drängt immer entschiedener hin auf eine durch die Tradition schlechthin nicht zu erweisende absolute, unfehlbare Gewalt des Papsttums. Immer lauter fordern die Träger dieser Entwickelung die unbedingte Annahme der neuen Lehre, ohne Rücksicht auf die Einwände der Forschung. Immer schwerer wird es dem Theologen in Döllinger, die allmählich lauter werdenden Mahnungen des historischen Gewissens zum Schweigen zu bringen. Endlich kommt die Zeit, wo die Erkenntnis, daſs der Kirchenlehre die stolze Krone der Alleingültigkeit und Unwandelbarkeit schon längst vom Haupte gefallen ist, sich nicht mehr abweisen läſst. Und in diesem Augenblick hat der Geschichtsforscher über den Theologen gesiegt, die innere Entwickelung ist abgeschlossen.

Wollen wir versuchen, diesen Konflikt in Döllingers Forscherlaufbahn stufenweise zu verfolgen, so müssen wir uns zwar der Unmöglichkeit, verwickelte geistige Vorgänge reinlich einzuteilen und abzugrenzen, wohl bewuſst bleiben. Immerhin können wir aber, Andeutungen Friedrichs folgend, drei Jahreszahlen als wichtige Marksteine festhalten. Da erscheint erstens das Jahr 1848 mit Döllingers Wirksamkeit im Frankfurter Parlamente, ferner das Jahr 1860, das seinem ersten offenkundigen Konflikte mit der Kirche wegen der Kirchenstaatsfrage vorausging, endlich das Jahr 1864, mit dem sein offener Kampf gegen die jesuitisch-kurialistische Partei beginnt.

Bis zum Jahre 1848 und noch darüber hinaus galt Döllingers Orthodoxie, wie er später selbst einmal in anderem Zusammenhange sagt, als „nive candidior, nullo, ne quidem levissimo rumore aspersa". Getreu seiner Losung vom Jahre 1826 handhabt er die kirchenhistorische Forschung als Schild für seine Kirche, als Angriffswaffe gegen ihre Widersacher. Seine erste Darstellung der Reformationsgeschichte erregte allerdings, da sie Luthers erstes Auftreten nicht ganz abfällig beurteilte, auf strengkirchlicher Seite Anstofs. Ferner vertritt er in seinen akademischen Vorlesungen aus dem Anfange der vierziger Jahre einen Begriff von der „alleinseligmachenden Kirche", der in gewissem Sinne „keinen Nichtkatholiken von der Seligkeit ausschliefst" und einigermafsen als Vorstufe zu Döllingers späteren Idealen einer Wiedervereinigung der getrennten Bekenntnisse angesehen werden kann. Aber in der kirchenpolitischen Praxis: als Mitglied des von den Gegnern als „Kongregation" verdächtigten Görreskreises, als Haupt der Ultramontanen in der 2. bayrischen Kammer, als Stütze des Ministeriums Abel, als Rufer im Streit um die das Gewissen der bayrischen Protestanten beschwerende „Kniebeugungsorder" König Ludwigs I., gilt er den Protestanten als gefährlichster, bestgehafster Widersacher. Ja die kirchenpolitischen Kämpfe verschärfen auch zeitweilig seinen wissenschaftlich-dogmatischen Gegensatz gegen die andere Konfession. Wie der ganze Görreskreis, so glaubte auch Döllinger in den vierziger Jahren an den „langsamen Selbstmord", den der Protestantismus durch die „unaufhaltsame Zersetzung der Lehre und die Auflösung des Kirchenwesens", durch die „immer bodenloser werdende Willkür der Schriftauslegung" und vollends durch die moderne biblische Textkritik vollziehe. „Dessen, was wir, Katholiken und Protestanten", schreibt er 1843 im Kampfe um die „Kniebeugungsorder", „sonst noch in der Lehre und im religiösen Leben gemeinschaftlich besafsen, wird immer weniger [1]." Seine 1846—48

1) Döllinger. Die Frage von der Kniebeugung, S. 48. Der Protestantismus in Bayern und die Kniebeugung, S. 51—53.

direkt gegen Ranke gerichtete Darstellung der Reformationsgeschichte verfolgt die zweischneidige, später von Janssen noch weitergebildete Methode, die Reformatoren und ihr Werk durch Häufung abfälliger Urteile ihrer Zeitgenossen, namentlich auch durch „Selbstzeugnisse" der Begründer der neuen Lehre, „wissenschaftlich" zu vernichten. Das wahrscheinlich von Ranke selbst gefällte scharfe Urteil: der Verfasser dieser Reformationsgeschichte „steht unter dem Niveau der fortgeschrittenen Geschichtschreibung, mit deren Ideen er doch kokettiert", erscheint nicht unbegründet [1].

Immer noch erscheint ihm also der Protestantismus als der Abfall von der alleingültigen kirchlichen Lehre. Der Glaubenssatz, an dem Döllinger später den Wandel der Kirche erkennen sollte, die Lehre von der Papstgewalt, bereitet ihm noch keine Skrupel. Ja seine kirchengeschichtlichen Werke von 1828, 34 und 36 erscheinen Beurteilern wie Möhler, Gengler, Hefele in einzelnen Punkten allzu kurialistisch. Möhler tadelt seine Beurteilung der Jesuiten im Streite mit dem Jansenismus, Gengler den Versuch, den Primat der römischen Bischöfe für die ersten drei Jahrhunderte historisch zu erweisen. Hefele findet, er sei „in Beweisen für die alte Vollgewalt des Primats zu produktiv gewesen [2]". Die Abweichungen der Päpste Liberius und Honorius vom nicänischen Bekenntnisse, durch deren rückhaltlose Darstellung Döllingers „Papstfabeln" 1863 so großen Anstoß erregten, finden wir 1836 zwar nicht verschwiegen, aber doch vorsichtig und schonend beurteilt. Auch seine damaligen Ausführungen über den Papst „als obersten Lehrer und Beschützer des Glaubens" sind etwas gewunden und unklar und widersprechen seinen späteren Forschungsergebnissen [3]. Freilich lag der Zwang, der Döllinger später zur gänzlichen Revision seiner Lehre vom Primat trieb: die drohende Dogmatisierung der Unfehlbarkeit, damals noch in weiter Ferne. Als der Münchener Theologieprofessor Kaiser

1) Friedrich II, 250.
2) Friedrich I, 268. 397—400. 460.
3) Ebend. S. 458—460.

1841 den Satz verfocht, „der Papst sei die lehrende und zugleich die gesetzgebende Kirche, wer seine Unfehlbarkeit leugne, leugne die kirchliche Unfehlbarkeit“, wurde er bald von der Universität entfernt [1]. Es war also durchaus im Einklang mit der damals noch geltenden Lehre, wenn Döllinger seinen Schülern in den vierziger Jahren vortrug: „Es ist Tatsache, daſs die Meinung von der Infallibilität des allein stehenden oder für sich entscheidenden Papstes die Tradition gegen sich hat [2]“.

Auch mit seiner Beurteilung des Jesuitenordens trat Döllinger erst später, als der Orden einen beherrschenden Einfluſs auf die Kirche erlangte und diesen im Dienste der absoluten Papstgewalt ausnutzte, in Gegensatz zur Kirche. Sein Verhältnis zum Orden war in den ersten Jahrzehnten nicht unfreundlich, aber kühl. Er nimmt zwar mehrfach (1829, 43, 46) die Jesuiten gegen die Beargwöhnung ihrer Moral und den Vorwurf der Störung des konfessionellen Friedens in Schutz. Aber er wendet sich anderseits mehrfach gegen die Meinung, daſs alles Heil für die Kirche nur von den Jesuiten zu erwarten sei. Bezeichnend, weil mit Döllingers Auffassung von der Tradition und der Unwandelbarkeit der Kirche im Zusammenhange stehend, sind seine Ausführungen vom Jahre 1829 gegen die, welche in den Jesuiten das Allheilmittel für alle kirchlichen Schäden erblicken: „Wenn man sie hört, sollte man glauben, die Kirche habe nie ohne Jesuiten bestanden, oder wir verdankten alles Gute, was in den letzten Jahrhunderten von ihr ausgegangen, einzig und allein den Jüngern des hl. Ignatius; aber wie traurig und engherzig ist diese Ansicht, wie kränkend und erniedrigend für die Kirche! Nein — die Braut des Erlösers, die er auf den Felsen gegründet ... sie ist nicht abhängig von einer Gesellschaft, welche sie anderthalb tausend Jahre zu entbehren gewuſst [3].“ Die Jesuiten sind für die bisherige Entwickelung der Kirche

---

1) Friedrich II, 68.
2) Ebend. S. 358.
3) Friedrich I, 276—282. II, 21. 271. 272.

ziemlich belanglos, für ihren weiteren Ausbau entbehrlich: das ist der Keim, aber eben nur der Keim zu Döllingers späterer Überzeugung von der Verderblichkeit ihres Einflusses.

Welche neuen für Döllingers Wandlungen erheblichen Ideen reiften nun im Jahre 1848, als er in Frankfurt die „Freiheit der Kirche“, die Unabhängigkeit aller Religionsgesellschaften vom Staate verfocht und in Mainz und Würzburg für die Organisation einer deutschen Nationalkirche wirkte? Wenn die Liberalen der Paulskirche Döllinger, den gefürchteten Ultramontanen, für die „Freiheit der Kirche“ eintreten sahen, mufste ihnen zweifellos erscheinen, dafs diese Freiheit nur ein Deckmantel für kirchliche Herrschaftsgelüste sein, dafs die Unabhängigkeit vom Staate dem Katholizismus nur die Bewegungsfreiheit für die ungestörte Niederkämpfung der anderen Bekenntnisse schaffen solle. Wir dürfen aber heute, gerechter urteilend, annehmen, dafs Döllingers damalige kirchenpolitische Ziele besser waren als ihr Ruf, dafs es ihm mit dem, was er in Wort und Schrift vertrat, auch Ernst war. Der Historiker in ihm war wohl doch schon mächtig genug, um sich entschieden dagegen zu verwahren, dafs die von der Staatsaufsicht befreite Kirche „einen Staat im Staate bilden,“ dafs sie aufser oder gar über dem Staate stehen wolle, dafs man auf diesem Wege „die Gefahr einer wiederkehrenden mittelalterlichen Herrschaft einer Kirche über Fürsten und Völker“ heraufbeschwöre. Er erkennt ferner, dafs wirkliche Kirchenfreiheit, wenn man nicht einen Krieg aller gegen alle wolle, ohne ehrliche Anerkennung der Gleichberechtigung der Bekenntnisse, ohne völlige Durchführung der Gewissensfreiheit unmöglich sei. Fraglich erscheint es uns freilich, ob Döllinger für die bisherige Verschärfung der konfessionellen Gegensätze mit Recht das Eingreifen der Staatsgewalten verantwortlich macht. Jedenfalls begrüfsen wir es als erstes Bekenntnis seiner späteren Wiedervereinigungsbestrebungen, wenn Döllinger am 22. August erklärt: „Die Hoffnung, dafs wir in Deutschland — ich meine die beiden grofsen Kirchengesellschaften — einander doch nach und nach näher kom-

men werden, die Hoffnung, daſs Deutschland noch einmal wieder vereinigt werde, welches seit drei Jahrhunderten zerrissen gewesen ist, läſst sich doch am Ende kein Deutscher gänzlich rauben [1]." Das klingt bereits aus einem anderen Tone als fünf Jahre früher die Streitschriften über die Kniebeugungsfrage.

Doch Döllinger wollte auch nicht, daſs, wie Cornelius sagt, „die Freiheit der Kirche die Knechtschaft in der Kirche" bedeuten solle. Nicht sollte an Stelle der bureaukratischen Bevormundung durch den Polizeistaat ein „papiernes Willkürregiment" der Bischöfe in der Kirche treten. Dafür sollte die Organisation der deutschen Nationalkirche mit einem Primas an der Spitze, mit Nationalkonzilien und Diözesansynoden treten, wie sie Döllinger im Oktober 1848 auf der ersten deutschen Katholikenversammlung in Mainz und auf der Würzburger Bischofsversammlung nachdrücklich vertrat. „Die Nationalität", führte er in Mainz aus, „ist etwas an sich Edles und durch das Christentum Geweihtes. Es lag nie in der katholischen Kirche, dieses zurückzudrängen. Sie gibt ihm vielmehr seine Berechtigung und rechte Wirksamkeit und versteht es, das nationale Bewuſstsein zu dem einen groſsen Zwecke, der Verbindung aller Völker zu einer Weltkirche, hinzulenken". Die deutschen Bischöfe hätten bereits die Notwendigkeit erkannt, „aus dem Zustande der Vereinzelung herauszutreten und die einzelnen Bistümer Deutschlands zu einem groſsen, wohlgegliederten Ganzen zu verbinden." Aber auch die Laien müſsten an das groſse Werk, die Schaffung einer deutschen katholischen Kirche, Hand anlegen [1]. Dementsprechend hatte Döllinger auch an dem Zusammentreten der Würzburger Bischofsversammlung wie an ihren Verhandlungen über die neue Organisation den hervorragendsten Anteil.

Freilich war seinem damaligen Wirken ein Erfolg nicht beschieden. Die liberale Mehrheit der Paulskirche konnte sich doch zur Proklamierung des zweischneidigen Grund-

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 38. Friedrich II, 404 f.
2) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 51.

satzes der Kirchenfreiheit nicht entschliefsen, sondern behielt in den „Grundrechten" die Unterwerfung der Kirche unter die Staatsgesetze ausdrücklich vor. Döllingers Mainzer Aufruf an die katholischen Laien begegnete neben manchem Beifall auch lebhaftem Widerspruche und einem sehr verständlichen Hinweise auf den „gewaltigen Dom der ganzen katholischen Kirche, dem gegenüber die von ihm geplante Nationalkirche nur ein kleines, dürftiges Seitengewölbe sei". In Würzburg endlich fanden Döllingers Organisationspläne zwar grofse Anerkennung, schliefslich wurden sie aber doch „ehrenvoll in den Akten der Versammlung begraben". Die einzige Frucht des Bischofstages, der Beschlufs, die Bewilligung zur Abhaltung eines Nationalkonzils in Rom zu erbitten, wurde vereitelt durch ein päpstliches Breve vom 17. Mai 1849, das eine runde Ablehnung enthielt [1]. Aber für Döllingers innere Entwickelung bedeutet sein Wirken im Jahre 1848 einen bedeutenden Schritt vorwärts. Der streitbare Gegner des Protestantismus hat die Forderung konfessioneller Gleichberechtigung, die Hoffnung auf die Wiedervereinigung der getrennten Bekenntnisse öffentlich vertreten. Der Apologet seiner Kirche glaubt zu ihrer Stützung aufser der theologischen Wissenschaft noch ein neues wichtiges Werkzeug, die Nationalität, entdeckt zu haben. Noch denkt er nicht daran, der Hoffnung auf die Wiedervereinigung irgend wesentliche Bestandteile der kirchlichen Lehre oder seinen nationalen Organisationsplänen den Zusammenhang mit der römischen Weltkirche opfern zu wollen. Aber er wird bald erkennen, dafs die Entwickelung der Kirche nicht der Versöhnung mit den Andersgläubigen, sondern dem schroffen Abschliefsen in Lehre und Verfassung, nicht der Herrichtung nationalkirchlicher „Seitengewölbe", sondern ausschliefslich dem Ausbau der krönenden Kuppel, der päpstlichen Zentralgewalt zustrebt.

So trat Döllinger in das Jahrzehnt von 1850—60. Wie die Staaten nach den Erschütterungen der Revolutionsjahre ihr Gefüge wieder festigten, so schlofs und sammelte auch

1) Friedrich II, 423—450.

die Kirche ihre Reihen. In die vorderste Reihe ihrer Vorkämpfer drängte sich jetzt je länger je mehr der mit dem Papsttum eng verbundene Jesuitenorden. Seine Ziele: die unumschränkte, unfehlbare Papstgewalt in der Kirchenlehre und -verfassung, die Wiederherstellung der in Thomas von Aquino gipfelnden Scholastik in der Wissenschaft sollten in der Kirche herrschend, ihre Annahme das unentbehrliche Kennzeichen der Rechtgläubigkeit werden. Die widerstrebende ältere katholische Theologie und Philosophie, die noch auf den deutschen Universitäten das Übergewicht hatte, sollte durch Belehrung oder durch kirchliche Zuchtmittel zur Unterwerfung gebracht werden.

Die Prefsorgane der jesuitisch-kurialistischen Partei, die „Civiltà cattolica“ und in Deutschland der Mainzer „Katholik“, dienten im Kampfe gegen die „deutsche Wissenschaft“ als Vortruppen, die Machtsprüche der Index-Kongregation waren die Reserve. Schon 1851 erklärte der Mainzer „Katholik“: im grofsen Ganzen, wesentlich, spezifisch seien alle deutschen Universitäten mit allen ihren Anstalten, Fakultäten, Professoren und Studenten unkatholisch, unchristlich. Insbesondere ruhe die ganze deutsche Theologie auf einer falschen Grundlage; es gelte aber nicht, eine neue erst zu legen, sondern nur sich der vorhandenen, aber fast vergessenen, besonders der von Thomas von Aquino gelegten wieder zu bemächtigen, denn Thomas sei „das lauterste Organ der heiligen katholischen Wissenschaft“. Die bischöflichen Seminarien seien den modernen Universitäten vorzuziehen, und die Theologie müsse aus den Staatsuniversitäten genommen und in die Seminarien verpflanzt werden. Die „katholische Wissenschaft“ sei Deutschland verloren gegangen, den deutschen Theologen unverständlich, weil ihnen die „lebendige Lehrtradition“ abhanden gekommen, welche sich „anderwärts, besonders in Rom und in den Schulen der Jesuiten erhielt[1]“. Die praktische Betätigung dieser Grundsätze blieb nicht lange aus. Einer nach dem anderen unter den angesehensten katholischen Gelehrten Deutschlands: Hirscher,

1) Friedrich III, 85. 86.

Hug, Kuhn, Hefele, sah sich angegriffen und in seiner Orthodoxie angezweifelt, Günther kam auf den Index, Baltzer wurde gemafsregelt. Im Jahre 1854 erfolgte die von dem Jesuitenorden lange erstrebte Dogmatisierung der „Unbefleckten Empfängnis", durch deren Art der Verkündigung der Papst bereits die Unfehlbarkeit praktisch in Anspruch nahm. Und drei Jahre später wies der „Katholik" in einer Fehde mit den Anhängern Günthers „die Distinktion zwischen kirchlicher und päpstlicher Lehrentscheidung" als „perfide" zurück. „Denn der Ausspruch des Papstes ex cathedra ist infallibel; zu einer dogmatischen Entscheidung des Papstes braucht nicht erst die Zustimmung der Kirche hinzuzukommen [1]."

Dafs in diesem Streite der Geister Döllinger mit seiner hohen Auffassung des Forscherberufs, mit dem echten Gelehrtenstolz des deutschen Universitätslehrers, mit seinem strengen Traditionsbegriffe und seiner kühl ablehnenden Haltung gegen den Jesuitenorden nur auf seiten der angegriffenen deutschen Wissenschaft stehen konnte, versteht sich von selbst. Und doch ist es nicht minder verständlich, dafs es noch lange Jahre währte, ehe er den aufgedrungenen Kampf aufnahm und bis zu Ende durchführte. Er war in der Wissenschaft wie im Leben kein Mann des raschen Entschlusses. Wir wissen, dafs die Zahl seiner unausgeführten schriftstellerischen Entwürfe Legion ist, dafs er allezeit unendlich mehr plante, anregte, vorbereitete, als zu Ende führte. Mitten in der Bearbeitung eines Stoffes schien ihm ein anderer der Erforschung dringender bedürftig, glaubte er seine derzeitige Meinung, ehe er sie öffentlich aussprach, erst noch durch weiteres Material oder andere Vorarbeiten stützen zu müssen. So wurde der 1841 schon begonnene Druck seiner jahrelang vorbereiteten mittelalterlichen Ketzergeschichte plötzlich abgebrochen, weil er „noch zu wenig umfangreiches Material" zu haben glaubte [2]. Deshalb können wir wohl verstehen, dafs Döllinger, wenn er in

---

1) Friedrich III, 147. 191.
2) Friedrich II, 130.

seiner Forschung auf einen Punkt kam, wo er mit der Kirchenlehre und zumal mit ihrer derzeitig vorherrschenden Entwickelungstendenz zusammenzustofsen drohte, nicht sogleich folgerichtig weiterging, sondern auf Nebenwegen, von anderen Ausgangspunkten aus versuchte, ob er nicht doch noch zu einem anderen, erwünschteren Ergebnisse gelangen könne. Gewissenhaftigkeit und Vorsicht des Forschers, Pietät gegen die Kirche und mangelnde Entschlufskraft wirkten zusammen, um ihn die Entscheidung, vor die er durch ein tragisches Geschick gestellt war, möglichst weit hinausschieben zu lassen.

In der Tat schien Döllingers Stellung zur Kirche und sein Ansehen in der Kirche noch lange äufserlich unerschüttert. Zweimal, 1850 und 1856, hing das Aufsteigen zur höchsten Würde in der deutschen Kirche, zum Erzbistum in Salzburg oder München nur von ihm ab. Doch sein Ehrgeiz war mehr wissenschaftlicher als hierarchischer Natur; er sei nicht dazu geschaffen, „pompam facere", schrieb er 1850 [1]. Er zählte dankbare Schüler und begeisterte Anhänger in allen Schichten des deutschen Klerus. Den Gegnern seiner Kirche galt er noch immer als „hyperorthodox", als Haupt der Ultramontanen. Trotz der Wiedervereinigungsideen von 1848 erhob noch zuweilen der Polemiker in ihm gegen den Ironiker sein Haupt. Bekannt ist, dafs 1851 sein Artikel „Luther" für das Kirchenlexikon auf protestantischer Seite die lebhafteste Entrüstung erweckte und ihm durch den „Paulus" des Erlanger Theologen Hofmann eine schneidende Abfertigung eintrug [2]. Ja der Gegensatz Döllingers gegen die protestantische Wissenschaft wurde durch die inneren Verhältnisse Bayerns unter König Maximilian II., durch die Berufung Sybels und anderer norddeutscher und protestantischer Gelehrten nach München zeitweilig wieder so verschärft, dafs er noch 1859 eine scharfe Streitschrift über die bayrischen Zustände plante, die nur durch das

---

1) Friedrich III, 69.

2) J. Chr. K. Hofmann, Paulus, eine Döllingersche Skizze. Erlangen 1851.

Einlenken des Königs im Jahre 1860 vereitelt wurde. Bei der ersten praktischen Kraftprobe der Neuscholastiker gegen die katholische Wissenschaft, bei der von den Jesuiten durchgesetzten Dogmatisierung der „Unbefleckten Empfängnis" trug der Theologe in Döllinger trotz schwerer Bedenken über den Historiker den Sieg davon. Er war sich klar bewufst, dafs das geplante Dogma in dem Glauben der alten Kirche keine Stütze finde und mit der kirchlichen Traditionslehre unvereinbar sei. Aber er begnügte sich damit, 1852 in dem Artikel über „Duns Scotus" im „Kirchenlexikon" dies Sachverhältnis ohne weitere Nutzanwendung darzustellen, während er eine ausführliche Bekämpfung des einzuführenden Dogmas, die ihm von befreundeter Seite angesonnen wurde, als inopportun ablehnte. Nach der Trennung von der Kirche (1874) sprach Döllinger freilich sein Bedauern aus, dafs er nicht gleich 1854 seine Nichtannahme des neuen Dogmas laut erklärt habe [1].

Trotz dieser kirchlich korrekten Zurückhaltung hören wir gerade aus der Zeit um 1854 von den ersten ausgesprochenen Anzweifelungen seiner kirchlichen Gesinnung und Glaubenstreue. Wir erfahren, dafs man in dem engeren Münchener Görreskreise an ihm zu zweifeln begann, dafs der Kirchenrechtler Philipps erklärte, Döllinger sei, „angehaucht vom protestantischen Geiste", er trage vieles vor, „was mit den positiven Lehren der Kirche nicht stimme", dafs Marie Görres meinte, „Döllinger werde gewifs noch ein Ketzer", und dafs Jörg äufserte: „Ihm fehlt nichts zu einem Ketzer, als ein sicherer Rücken." „Dies Gerede blieb auch", wie Friedrich schreibt, „nicht innerhalb des Freundeskreises, sondern verdichtete sich bald zu Denunziationen." Auch nach Rom, wo schon seine nationalkirchlichen Pläne vom Jahre 1848 Anstofs erregt hatten, dürften diese Gerüchte geflossen sein [2].

Diese Vorahnungen „intimer Feinde" sind indessen nicht das einzige Zeugnis dafür, dafs Döllinger in jenen Jahren

1) Friedrich III, 107. 132—134. 144—146. 651.
2) Ebend. S. 139—141.

auf dem Wege, der ihn zur Trennung von seiner Kirche führen sollte, fortschritt. Die Konsequenzen, die sich ihm schon 1848 aus seinem Eintreten für die Unabhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt ergaben, sind in der grofsen am 3. Oktober 1849 in Regensburg gehaltenen Rede über „Die Freiheit der Kirche“ noch kräftiger und deutlicher bezeichnet. Ausdrücklich abgewehrt wird der Verdacht des Erstrebens einer „Priesterherrschaft“ im Sinne „eines Heraustretens der Geistlichen aus ihrer kirchlichen Sphäre, eines anmafsungsvollen Übergreifens in das Gebiet des bürgerlichen und staatlichen Lebens“. „In der Kirche gibt es keinen blinden Gehorsam gegen die Bischöfe; ein solcher wird von den Christen ebensowenig gefordert als gewährt.“ Die Katholiken sollen und wollen nicht nur „ihren deutschen Brüdern protestantischen Bekenntnisses“ die „volle kirchliche Freiheit“ aufrichtig gönnen, sondern nicht einmal die Selbständigkeit freier Gemeinden nach Rongeschen Grundsätzen beschränken [1]. Ebenso werden in Döllingers Linzer Rede vom Jahre 1850 „Über das Verhältnis Österreichs zur deutschen Kirche“ seine nationalkirchlichen Ideen nachdrücklich gerechtfertigt und durch eine höchst bemerkenswerte Abwehr ultramontaner Bestrebungen erläutert. Er leitet diesen Abschnitt seiner Rede mit der Äufserung ein, dafs wohl niemandem häufiger der Vorwurf des Ultramontanismus gemacht worden sei als ihm, dafs er aber nie eine genügende Erklärung des Wortes erhalten habe. „Gleichwohl aber“, fährt er fort, „kann ich mir eine Bedeutung dieses Ausdruckes oder Vorwurfes des Ultramontanismus denken, die mich veranlassen würde, auf das entschiedenste mich gegen den Ultramontanismus — wenn eine solche Gesinnung und Richtung existiert — zu erklären. Ich würde nämlich sagen, ich verstände unter Ultramontanismus das Bestreben, mit gänzlicher Zurücksetzung oder Vernachlässigung der Eigentümlichkeiten des deutschen Volkes ihm dasjenige, was eine andere Nation nach ihrer Eigentümlichkeit in religiöser Be-

---

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 84. 85. 87. 91. Friedrich III, 18—21.

ziehung gestaltet und entwickelt hat, aufdrängen und wie einen fremden Rock dem sich sträubenden deutschen Volke anziehen zu wollen. Das würde ich Ultramontanismus nennen, das wäre der Ultramontanismus, gegen den ich als der erste mich entschieden erklären würde. Denn wir Deutsche wollen als Mitglieder der katholischen Kirche nicht aufhören, Deutsche zu sein, sondern Deutsche im wahren und vollsten Sinne des Wortes bleiben und auch kein Jota unserer nationalen Eigentümlichkeit, soweit sie gut und rechtmäfsig ist und mit dem Geiste der katholischen Kirche im Einklange steht, aufgeben [1]."

Diese so entschiedene Erklärung zeigt freilich noch einen Januskopf. Rückwärtsblickend will sie die Möglichkeit nicht ausschliefsen, dafs ein Ultramontanismus der bezeichneten Art vielleicht nicht in Wirklichkeit, sondern nur in der Einbildung der Gegner bestehe. Rückwärtsblickend setzt sie voraus, dafs der „Geist der katholischen Kirche" mit irgend welchem nationalkirchlichen Sonderleben vereinbar sei, eine Voraussetzung, die das obenerwähnte päpstliche Verbot des Nationalkonzils im Grunde schon abgeschnitten hatte. Vorausschauend kündigt sie aber dem Ultramontanismus, der dem entworfenen Bilde in Wirklichkeit entsprechen und seine Herrschaft in der Kirche zur Unterdrückung berechtigter nationaler Eigenart benutzen würde, den entschlossensten Widerstand an.

Für die Erkenntnis, dafs die Entwickelung der Kirche wirklich diese von ihm mit banger Besorgnis vorgeahnte Richtung einschlage, hat Döllingers Reise nach Rom im Frühjahr 1857 eine Bedeutung, die Friedrich anscheinend unterschätzt oder doch nicht genügend hervorhebt. Seit der Romreise erscheint Döllingers deutsches Nationalgefühl und sein deutscher Gelehrtenstolz mit einer recht deutlichen Abneigung gegen das moderne Römertum versetzt. Das Gemisch von „immensem Hochmut", naiver Unwissenheit, grundlosem Mifstrauen und ebenso grundlosem Widerwillen, mit dem „das Zentralvolk des Neuen Bundes", wie die

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 108. 109.

Civiltà cattolica die Römer nennt, dem deutschen Wesen, der deutschen Wissenschaft und namentlich der deutschen Theologie gegenübersteht, werden von Döllinger in gleichzeitigen oder wenig späteren Aufzeichnungen stark gegeifselt. „Der grofse Einflufs der Jesuiten in Rom gründet sich hauptsächlich auf die Unwissenheit und Unbeholfenheit der römischen Prälaten in auswärtigen Dingen. Die Jesuiten sind Kosmopoliten, gewandt, erfahren, daher als Ratgeber unentbehrlich [1]." Aber noch ein zweites Ergebnis der Romreise ist ins Auge zu fassen, dafs nämlich Döllinger in Rom aus eigener Anschauung die unhaltbaren politischen und wirtschaftlichen Zustände im Kirchenstaate kennen lernte und zu der Überzeugung kam, dafs die Tage der weltlichen Herrschaft des Papstes gezählt seien. Beide Gruppen römischer Erfahrungen trugen in der folgenden Periode der Entwickelung Döllingers, in der Übergangszeit von 1860—64 offenkundige Früchte.

Um das Jahr 1860 wird von den meisten Beurteilern Döllingers ein wichtiger Abschnitt in seinem inneren Erleben angesetzt. Mit diesem Jahre, meint Friedrich, „ist für ihn die Zeit ruhigen literarischen Schaffens aus; es beginnt der Kampf mit den Gegnern in der eigenen Kirche". Sybel glaubte 1860 zu erkennen, dafs Döllinger „bereits zu der inneren Entscheidung gelangt war, welche ihn dann Schritt auf Schritt zu dem offenen Bruche mit dem unfehlbaren Papsttum geführt hat". Ebenso datiert Michael den entscheidenden Umschwung und meint, die veränderte Stellung Döllingers zu König Maximilian II., die verschiedenen königlichen Gnadenbeweise, die Berufung in die „Historische Kommission" und die freundlicheren Berührungen mit den Koryphäen der protestantischen Geschichtswissenschaft hätten dabei stark mitgewirkt. Den „sicheren Rücken", der ihm allein noch zum Ketzer fehlte, habe er damit gefunden [2]. Wir meinen auch, dafs er seit 1860 den „sicheren Rücken" fand, aber nicht an der königlichen Gunst, sondern an den

1) Friedrich III, 179—183.

2) Ebend. S. 232. Sybel, Vorträge und Abhandlungen III, 333. Michael, S. 25.

nun nicht mehr anzuzweifelnden, nicht mehr durch kirchliche Pietät und theologische Bedenken bei Seite zu räumenden Ergebnissen der historischen Forschung. Die Wahrheit war erkannt, nun mufste sie auch bekannt werden. Freilich sehen wir Döllinger in den nächsten Jahren immer noch bestrebt, kirchliches Ärgernis zu vermeiden. Wir sehen ihn noch immer von der Zuversicht beseelt, der Stimme der Wahrheit Gehör verschaffen, die vorhandenen Gegensätze in Frieden ausgleichen zu können. Erst das Jahr 1864 schneidet diese Hoffnung endgültig ab und führt damit auf die letzte Vorstufe zu seiner Trennung von der Kirche.

Die wichtigsten Marksteine der Jahre 1860—64 sind Döllingers sogenannte „Odeonsvorträge“ und das mit ihnen zusammenhängende Buch „Kirche und Kirchen“, 1861, das Erscheinen seiner „Papstfabeln“ und die Münchener Gelehrtenversammlung, 1863. Es war um die Zeit, als die Gemüter fast in der ganzen katholischen Welt über die Bedrohung der weltlichen Herrschaft des Papstes leidenschaftlich erregt waren, als fast alle Richtungen in der Kirche die Souveränität des Papstes für ein unbedingt notwendiges Erfordernis seines kirchlichen Herrscheramtes ansahen. Döllinger dagegen hielt, wie erwähnt, die Zustände im Kirchenstaat für unhaltbar. Er schrieb im Oktober 1860 an Jörg: Anscheinend gehe es mit dem Kirchenstaat durch höheren Ratschlufs zu Ende und er glaube sogar, es werde schliefslich für die Kirche ein wesentlicher Gewinn dabei herauskommen. Offenbar in bester Absicht, zur Beruhigung der Gemüter, aber ohne richtige Würdigung der Stimmung seiner Glaubensgenossen unternahm er nun in den „Odeonsvorträgen“, weitere Kreise auf den, wie er meinte, unvermeidlichen Verlust des Kirchenstaats vorzubereiten und zu erweisen, dafs Papsttum und Kirche auch nach Untergang der weltlichen Herrschaft in ungeschwächter Kraft fortbestehen würden. Diese kühle, historische Betrachtung, die freimütige Aufdeckung der Mifsregierung im Kirchenstaate gofs gerade in diesem Augenblicke leidenschaftlicher Furcht und Sorge nur Öl ins Feuer. Zum ersten Male sah sich Döllinger im entschiedenen Gegensatze zur Kirche und ihren Gläubigen. Als „Schuften-

streich", als „Judaskuſs", als „Impietät ohne gleichen im Dienste Cavours" wurde sein Auftreten gebrandmarkt, und selbst wohlmeinende Freunde rieten zu möglichst baldigem und vollständigem Widerrufe [1]. Aber weder die Erklärung, die Döllinger, über die Wirkung seiner Vorträge äuſserst bestürzt, im September 1861 auf der Münchener Katholikenversammlung zu gunsten der päpstlichen Souveränität abgab, noch sein bald darauf erscheinendes Buch „Kirche und Kirchen, Papstum und Kirchenstaat" konnten die „Odeonsvorträge" ungeschehen machen. Zwar der erste Hauptteil des Buches, den selbst Michael als „herrliche Apologie des Heil. Stuhles gegenüber dem Gewirr der Sekten" bezeichnet, genügte, um der ganzen Schrift den Beifall hochkirchlicher Kreise und sogar des Papstes selbst zu sichern. Aber die Darstellung der Schäden des Kirchenstaates, zu deren Heilung Döllinger, nach Michael, „nur die zweifelhaften Segnungen der modernen Staatsidee" anzuführen wuſste, fehlte auch hier nicht [2]. Ferner die Ideen der Wiedervereinigung, der kirchlichen Reform, die hier in geläuterter Form von neuem erscheinen, konnten der in der Kirche zur Herrschaft gelangenden Partei nicht wohlgefällig sein, wenn sie auch Michael jetzt als „an sich vollauf berechtigt und von vielen geteilt" bezeichnet. Döllinger betont, daſs, wenn man wirklich Ernst machen wollte mit Beseitigung der „Zerrissenheit der Christenheit", nicht nur „vier Fünfteile der herkömmlichen protestantischen Polemik gegen die katholische Kirche als Spreu und Kehricht in den Winkel geworfen werden", sondern „auch auf katholischer Seite manches sich ändern" müsse. Die Polemik gegen die Persönlichkeiten Luthers und der Reformatoren müsse von der Kanzel verschwinden. Die Geistlichen müſsten „stets gegen die Glieder anderer Kirchen nach allen Regeln der Liebe verfahren", bis zum klaren Beweise des Gegenteils stets die bona fides voraussetzen. Sie müſsten ferner „in höherem Grade, als es bisher geschehen, beflissen sein, den getrennten Brüdern kein Ärger-

---

1) Friedrich III, 235—246.
2) Michael, S. 10—12.

nis, keinen Grund zur Anklage der Kirche zu geben". „Wir weigern uns nicht zu gestehen", fährt er fort, „dafs die grofse Trennung und die damit verknüpften Stürme und Wehen ein ernstes über die katholische Christenheit verhängtes, nur allzusehr von Klerus und Laien verdientes Strafgericht waren, ein Gericht, welches läuternd und heilend gewirkt hat. Der grofse Geisterkampf hat die europäische Luft gereinigt, hat den menschlichen Geist auf neue Bahnen getrieben, hat ein reiches wissenschaftliches und geistiges Leben erzeugt. Die protestantische Theologie mit ihrem rastlosen Forschungsgeiste ist der katholischen weckend und anregend, mahnend und belebend zur Seite gegangen, und jeder unter den hervorragenden deutschen katholischen Theologen wird es gern bekennen, dafs er den Schriften protestantischer Gelehrten vieles verdanke [1]." Wahrlich weit entfernt war der Mann, der solches schrieb, von dem Streittheologen des Jahres 1843, der erklärte, er habe sich „mit den Schriften des Wittenberger Reformators und den übrigen Erzeugnissen der auf diesem Boden erwachsenen Literatur" zwar beschäftigt, „doch niemals ohne jene geistigen Verwahrungs- und Absperrungsmittel vorzukehren, wie wir sie körperlich anzuwenden pflegen, wenn wir unseren Weg durch einen unsauberen Ort oder eine stinkende Pfütze nehmen müssen [2]". Weit war der Weg, den er seitdem zurückgelegt hatte. Doch ein noch gröfserer Abstand trennte ihn bereits von den Gegnern in der eigenen Kirche. Darüber sollte ihm, sehr gegen seinen Willen, der Verlauf der Gelehrtenversammlung von 1863 die Augen öffnen.

Angesichts des immer lebhafteren Andrängens der jesuitisch-kurialistischen Partei gegen die „deutsche Wissenschaft" wünschte Döllinger schon längst, auf einer allgemeinen Versammlung der katholischen Theologen Deutschlands die streitenden Parteien auf dem Boden freier Forschung und der ehrlichen Achtung vor fremder Meinung zu vereinigen. Keine Richtung, auch nicht die Wortführer des Mainzer

1) Döllinger, Kirche und Kirchen, S. XXVII.
2) Döllinger, Der Protestantismus in Bayern und die Kniebeugung.

„Katholik“, sollte ausgeschlossen sein. Aber schon die scharfe Kritik, mit der 1862 einer der Mainzer Führer, Heinrich, in einer Besprechung des Programms der Versammlung dem Rufe nach freier Bewegung für die theologische Wissenschaft die Betonung der päpstlichen Autorität und der scholastischen Theologie gegenüberstellte, hätte Döllinger von der Unversöhnlichkeit des Gegensatzes überzeugen können. Trotzdem gab er seinen Plan nicht auf, und es gelang ihm endlich, eine stattliche Anzahl katholischer Theologen verschiedener Richtung im September 1863 um sich zu versammeln. Freilich im unglücklichsten Augenblick! Eben waren Döllingers „Papstfabeln“ erschienen, die mit ihren Ausführungen über die dogmatischen Irrtümer der Päpste Liberius und Honorius seinen Gegnern als „schwere und schimpfliche Anklage gegen die römische Kirche“, als neuer Beweis seiner Pietätlosigkeit gegen das Papsttum erschienen. So war der Boden schlecht vorbereitet für den eindringlichen Appell, den Döllinger in seinem berühmten Vortrage „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ an die Gegenpartei richtete. Begeistert schilderte er den Beruf der deutschen Nation, „die vornehmste Trägerin und Pflegerin der theologischen Disziplinen“ zu werden, das uns Deutschen verliehene „Charisma der wissenschaftlichen Schärfe und Gründlichkeit, der rastlosen, in die Tiefe dringenden Forschung und der beharrlichen Geistesarbeit“; er rief die deutsche Theologie auf, „in Demut, Bruderliebe und Selbstverleugnung“ für die Beseitigung der Kirchentrennung zu wirken; er mahnte zur Unterscheidung dogmatischer und bloſser theologischer Irrtürmer, warnte vor vorschneller Verketzerung des Gegners — aber alles umsonst [1]. Ja einzelne Ausführungen, wie die scharfe Verurteilung der modernen theologischen Leistungen Spaniens, Italiens und Frankreichs, und der Satz, daſs man nur durch Irrtümer zur Wahrheit gelange, wirkten geradezu wie eine Herausforderung. Die ganze Rede, direkt gegen Heinrichs kritische Bemerkungen vom Vorjahre gerichtet, muſste, wie auch Friedrich zugesteht, die Mainzer

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 180. 181. 184. 195. 196.

tief verletzen. Die strengen Kurialisten befanden sich zwar in kleiner Minderheit, aber doch antworteten Moufang, Heinrich, Hergenröther, Philipps u. a. mit einer scharfen Erklärung, in der wieder das Banner der kirchlichen Autorität erhoben wurde [1]. So führte schliefslich der geplante Versöhnungsversuch nur zu einem Kundwerden der Unversöhnlichkeit des bestehenden Gegensatzes. Der Kampf der Parteien entbrannte in erneuter Heftigkeit, und es zeigte sich bald, dafs das Mifstrauen der Kurie gegen die „deutsche Wissenschaft" durch die Gelehrtenversammlung nur verschärft worden war. Es zeigte sich bald, dafs den Vertretern dieser beargwöhnten Richtung nur die Wahl zwischen Unterwerfung und Trennung von der Kirche bleiben würde.

Und Döllinger war jetzt nicht mehr im stande und geneigt, der Entscheidung auszuweichen; er war im letzten Stadium seiner Umwandlung begriffen. Das Jahr 1864 führte ihn zu jenen quellenkritischen Untersuchungen, welche die Frage vom Primat und Papat an der Wurzel fafsten und seine kirchengeschichtliche Auffassung von Grund aus umwandelten. Er sah jetzt in Pseudoisidor nicht mehr wie früher eine blofse „Kodifikation der damals vorhandenen kirchlichen Verfassungszustände"; vielmehr erkannte er in ihm „die Triebfeder, die Grundlage für eine allmähliche, vollständige Umwandlung der kirchlichen Verfassung und Verwaltung". Jetzt erschien ihm ferner die „erdichtete Traditionskette" des Pseudo-Kyrillus als der wesentliche Stützpunkt des von Thomas von Aquino aufgebauten Papalsystems mit den beiden Hauptsätzen, „dafs der Papst erster, unfehlbarer Lehrer der Welt und dafs er absoluter Beherrscher der Kirche sei". Diese Entdeckungen, versichert uns Friedrich, wirkten auf Döllinger überwältigend. Er lehnte damals die Neuauflage und Vollendung seiner früheren kirchenhistorischen Werke mit den Worten ab: „Das ist keine Aufgabe mehr für mich; von meiner früheren Kirchengeschichte könnte keine Zeile mehr stehen bleiben." Und im folgenden Jahre schrieb er, er habe früher „über die

1) Friedrich III, 287—297. 301—334.

Ansprüche der Päpste und die Grundsätze der Kurie zu sehr als Sachwalter und zu wenig als Historiker geredet [1]". Die Erkenntnis, daſs er seine bisherigen Anschauungen über die Papstgewalt von Grund aus umwandeln müsse, daſs die Grundlage der geltenden Kirchenlehre geschichtlich unhaltbar sei, ging ihm auf zur selben Zeit, da eben diese Lehre durch die Enzyklika und den Syllabus vom Jahre 1864 und die bald darauf sich vorbereitende Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit unwiderruflich abgeschlossen und festgelegt werden sollte. Konnte es da ausbleiben, daſs Döllinger dem Gedanken einer friedlichen Verständigung mit der jesuitisch-kurialistischen Weltanschauung endgültig entsagte, daſs alle Rücksichten schwanden, daſs er nur noch eine Pflicht kannte: Zeugnis abzulegen für die Wahrheit?

Wie sehr ihn jetzt das Bewuſstsein erfüllt, im Kampfe zu stehen auf Leben und Tod, zeigt schon die Wahl seiner Mittel. Seit 1864 greift er zu früher verschmähten Waffen. Zu der ruhigen, wissenschaftlichen Erörterung, zu dem freimütigen Worte in öffentlicher Versammlung gesellt sich jetzt der anonyme Zeitungsartikel in einer als kirchenfeindlich geltenden Presse. Und schon die erste seiner Streitschriften aus dieser Periode, „Die speyerische Seminarfrage und der Syllabus" (1865), ist von solcher Schärfe, daſs die „Allgemeine Zeitung" sie nicht zu veröffentlichen wagt. Auch die Artikelreihe „Rom und die Inquisition", durch die Döllinger 1867 unter dem Schutze der Anonymität gegen die geplante Heiligsprechung des spanischen Inquisitors Pedro Arbues die schärfsten Schläge führt, wurde in der „Allgemeinen Zeitung" abgebrochen und konnte erst 1868 in der Wiener „Neuen Freien Presse" zu Ende geführt werden. Es folgen sodann in den Jahren 1869 und 70 die Artikel, in denen Döllinger einen immer schärfer, weil immer aussichtsloser werdenden Kampf gegen die Proklamierung des Unfehlbarkeitsdogmas durch das Vatikanische Konzil führt.

Der Döllinger der Jahre 1848—50 verwahrte die Kirche gegen weltliche Herrschaftsgelüste, äuſserte Zweifel an dem

1) Friedrich III, 341—343.

Bestehen eines wirklichen Ultramontanismus, sah den Mutterschofs der Kirche für die Rückkehr der von ihr Getrennten weit geöffnet. Jetzt im Jahre 1865 bezeichnet er den Syllabus als „den Mühlstein, den man in Rom den Katholiken aller Länder an den Hals binden möchte“, als eine „Predigt des religiösen Zwanges und der konfessionellen Unterdrückung, eine Aufstachelung und Ermunterung aller Gelüste klerikaler Herrschsucht, einen offenen Angriff auf die Gesetzgebung aller Staaten“. Jetzt definiert er als Kernsatz des Ultramontanismus, „dafs der Papst in allen lehrhaften Entscheidungen nicht blofs über Glaubensfragen, sondern auch im ethischen Gebiete, über die Beziehungen der Religion zur Gesellschaft, der Kirche zum Staate schlechthin unfehlbar sei [1]“. Lange hatte der Historiker in ihm den Frieden mit den fortschreitenden Ansprüchen der Jesuiten und Kurialisten mühsam zu erhalten gesucht. Jetzt in einer Streitschrift des Jahres 1866 schreibt er von dem Jesuiten Curci, derselbe empfinde anscheinend „vor historischen Untersuchungen um deswillen ein unheimliches Grauen, weil er fürchtet, sie möchten ihm gewisse Lieblingsmeinungen, wie etwa die über die Echtheit der Konstantinischen Schenkung oder über die Unfehlbarkeit des Papstes, zerstören“. Er selbst hat solche Anwandlungen der Schwäche längst hinter sich; er macht vollen Ernst mit dem Grundsatz: „Das Christentum ist seinem ganzen Wesen nach geschichtlich, und es wird darum, abgelöst von der Geschichte, mit seinem ganzen Lehrgebäude bodenlos [2].“ Jetzt rechnet er ab mit den lange schweigend geduldeten Angriffen der Jesuiten auf die deutsche katholische Wissenschaft; jetzt leuchtet er in den Inquisitionsartikeln von 1867/68 schonungslos hinein in die dunkelsten Abschnitte kirchlicher Vergangenheit. Immer eindringlicher warnt er in den gegen das Unfehlbarkeitsdogma gerichteten Streitschriften der Jahre 1869 und 70 vor der, bei Verkündigung des neuen Dogmas zu befürchtenden „ungeheuren Ver-

---

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 208. 210. Janus, Der Papst und das Konzil, S. 43.

2) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 265. 266.

finsterung der christlichen Wahrheit", vor der „starken, weit und tief sich erstreckenden Verminderung des religiösen Glaubens in den katholischen Ländern", die unrettbar eintreten müsse. Jede Hoffnung auf ernstere kirchliche Reform und auf Wiedervereinigung der getrennten Bekenntnisse sei dann völlig abgeschnitten; die „Romanisierung aller Einzelkirchen und die möglichste Unterdrückung allen eigentümlichen, nationalkirchlichen Lebens" sei unabwendbar [1]. So sieht Döllinger die Ideale, an deren Verwirklichung er bis über die Grenzen der Wahrscheinlichkeit, ja der Möglichkeit hinaus immer noch festgehalten hatte, endgültig zerstört.

Auch die strenge wissenschaftliche Forschung, die neben der publizistischen Tätigkeit nicht ganz stockt, wird ihm mehr und mehr zum Rüstzeuge im Streite. So die Forschungen über das Konzil zu Trient, die dazu führen sollten, den ökumenischen Charakter des Tridentinums zu bestreiten, und vor allem die weiteren Untersuchungen über die Geschichte des Papsttums, die in dem Janus-Buche niedergelegt wurden. In der ersten Blütezeit seines apologetischen Eifers für die Kirche, seines ungetrübten Glaubens an die Unwandelbarkeit ihres Lehrbegriffs hatte er sich selbst von Gelehrten seines Bekenntnisses den Vorwurf einer allzu kurialistischen Auffassung der christlichen Frühzeit gefallen lassen müssen. Wie anders gestaltete sich jetzt das Ergebnis, wo er die „mehr künstliche und krankhafte als gesunde und natürliche Umwandlung des Primats zum Papat" nachzuweisen suchte [2].

Aber wie den leichten Pfeilen der Prefsfehde, so blieb auch dem schweren Geschütze des „Janus" der Sieg versagt. Die Hoffnung, das neue Dogma durch die Geschichte abzuwehren, erfüllte sich nicht. Es kam vielmehr der Tag, da einer der eifrigsten Verfechter der Unfehlbarkeit das stolze Wort sprechen konnte: „Das Dogma hat die Geschichte überwunden." Das Dogma überwand die Geschichte; es

---

1) Friedrich III, 483. 485. Janus, Der Papst und das Konzil, S. 44.

2) Janus, Der Papst und das Konzil, S. XII.

gelang ihm, erst die Mehrheit des Vatikanischen Konzils, dann mit wenigen Ausnahmen den katholischen Klerus und die Masse der Gläubigen für die Einwände der historischen Forschung unzugänglich zu machen; aber es gelang ihm nicht, Ignaz von Döllinger zur Unterwerfung zu zwingen. Der einstige Vorkämpfer seiner Kirche konnte selbst die Trennung von ihr ertragen, seit sie den ausschliefslichen Vorzug der Alleingültigkeit und Unveränderlichkeit in seinen Augen eingebüfst hatte.

Franz Xaver Kraus, wohl in mancher Hinsicht ein Geistesverwandter und Leidensgefährte Döllingers, schrieb kurz vor seinem Tode in einer Anzeige der Friedrichschen Biographie: Döllingers wissenschaftliche Laufbahn und seine gesamte Stellung in der geistigen Geschichte unserer Nation sei ein gewaltiges und ergreifendes Drama [1]. Ein durch Luise von Kobell uns überliefertes Bekenntnis, das der Held dieses Dramas in wehmütigem Rückblick auf seine Vergangenheit ausgesprochen hat, diene als Epilog des Trauerspiels: „Ich empfinde oft im tiefsten Innern einen Gewissensskrupel, denn ich habe als Theologe viel gut geheifsen, viel in meinen Büchern im schönsten Lichte gezeigt, von dem ehrlichen Wunsche beseelt, die Religion und die Kirche zu heben, und manchen Fehler verschwieg ich. Dadurch habe auch ich dazu beigetragen, den Klerus zu bilden, der später das Unfehlbarkeitsdogma befürwortet und angenommen hat. Man geht oft weit und gelangt dann plötzlich, unvermutet an einen Punkt, wo man Halt macht, weil sich das Gewissen sträubt, weiter zu gehen."

1) Deutsche Litteraturzeitung (1901), S. 1956. Luise von Kobell, Erinnerungen, S. 9.

ANALEKTEN.

1.

Karlstadt, nicht Melanchthon der Verfasser der unter dem Namen des Bartholomäus Bernhardi von Feldkirch gehenden Schrift Apologia pro Bartholomeo Praeposito.

Von

Dr. **Hermann Barge** in Leipzig.

Die Verheiratung des Kemberger Propstes Bartholomäus Bernhardi von Feldkirch zog ihm seitens des Erzbischofs Albrecht von Magdeburg ein Disziplinarverfahren zu. Dieser wandte sich mit dem Ansuchen, Feldkirch zu bestrafen, an Kurfürst Friedrich den Weisen, welcher seinerseits die Wittenberger Juristen um ihre Meinung über die Angelegenheit befragte. Bei der Bedeutung, die ihrem Urteil zukommen mufste, lag, wenn anders Feldkirch der Bestrafung entgehen wollte, viel daran, die Richter für ihn günstig zu stimmen. Diese Tendenz verfolgte die an die Wittenberger Juristen gerichtete Apologia pro Bartholomeo Praeposito, welche Melanchthon in der zweiten Hälfte des Juli 1521 Spalatin übersandte.

Von jeher hat Melanchthon als Verfasser dieser Apologie gegolten. So bei Seckendorf, Comment I. p. 170. Förstemann im C. R. I col. 424. Hartfelder, Melanchthon als praeceptor Germaniae, im Verzeichnis der Werke Melanchthons Nr. 37. Luthers W., Weim. Ausg. VIII S. 314. G. Ellinger, Philipp Melanchthon (1902) S. 149. Köstlin-Kawerau, Luther I S. 464.

Im Folgenden soll der Nachweis erbracht werden, dafs ent-

gegen der herkömmlichen Annahme nur Karlstadt der Verfasser der Apologie gewesen sein kann.

Damit die eigentliche Beweisführung, die sich einigermafsen kompliziert gestaltet, nachher nicht unterbrochen werde, schicke ich die Bestimmung einiger anderer Schriftstücke voraus.

1. In der Basler Thesensammlung vom Jahre 1522 (der dritten bei Riederer, Nachrichten IV) finden sich Bl. C iiij bis [C VIb] als 6. Stück der Sammlung 66 Thesen De coelibatu presbyterorum, die seitdem nicht wieder abgedruckt sind. Ich gedenke sie nächstens an anderer Stelle zu veröffentlichen. Jäger, der die Basler Thesensammlung nicht kannte, bemerkt in seinem „Karlstadt“ S. 177, er habe die Thesen nicht wieder auffinden können. Riederer, Nachrichten IV S. 188 hält Karlstadts Autorschaft für wahrscheinlich, aber nicht für erwiesen.

Eine nähere Betrachtung ergibt, dafs Karlstadt ihr Verfasser gewesen sein mufs. Schon die ganze Argumentations- und Ausdrucksweise legt diese Annahme nahe. Echt karlstadtisch ist der strenge Biblizismus, der in These 6 bis 8 zum Ausdruck kommt (These 6: Qui huic addit, aut ab illo amputat, idem anathema est maranatha. Th. 7: Id est excommunicatus excommunicatione latae sententiae a deo. Th. 8: Is addit verbo dei, qui e consilio praeceptum facit). — In den Thesen findet sich ferner eine Schilderung der Unreinheit der Gesinnung der im Zölibat Lebenden, die in Karlstadts Gelübdeschriften ganz ähnlich wiederkehrt. — Weiterhin kehrt die Befehdung des Papstes Calixt als des Stifters des Zölibats in These 54 und 65 in Karlstadts Schrift Super Coelibatu Bl. A_b wieder.

Endlich ein Zeugnis in Luthers Briefen. In dem Bruchstück des Briefes an Melanchthon vom 1. August 1521 bei Enders III S. 207 wendet sich Luther gegen Karlstadts Argumente für Abschaffung des Zölibats, wobei er Karlstadts Namen nennt. Dabei sagt er: Iam ista ratio, quod melius est nubere quam uri . . . quid est nisi ratio? Damit zielt Luther auf die 4. unserer 66 Thesen (Th. 4: Rationem huius reddens, Melius esse nubere quam uri [1. Kor. 7, 9]).

Damit ist auch ein Zeitpunkt für die Abfassung der 66 Thesen Karlstadts gewonnen. Da Luther über sie am 1. August an Melanchthon bereits von der Wartburg aus schreibt, mufs über sie spätestens Mitte Juli disputiert worden sein — sie fallen also in dieselbe Zeit wie die Abfassung der Apologie Feldkirchs.

2. Der an Jakob Seidler gerichtete anonyme Brief vom 13. Juli 1521 bei Seidemann, Erläuterungen S. 29—32 mufs Karlstadt zum Verfasser haben. Wir gehen in diesem Zusammenhange auf ihn ein nicht wegen direkter Beziehungen desselben zu Feldkirchs Apologie, sondern weil er für die Beurteilung des

sub 3 zu besprechenden Kollektivbriefs Karlstadts, Agricolas und Melanchthons an den Bischof von Meifsen zu gunsten Seidlers vom 18. Juli 1521 nicht ohne Belang ist.

Der Brief vom 13. Juli 1521 trägt am Ende den Vermerk: „dieser brief hat keynen Nhamen gehat wehr den geschrieben hat." Alles aber spricht für Karlstadts Verfasserschaft. Das ganze Schreiben läfst erkennen, dafs sein Verfasser ein lebhaftes Interesse an dem Schicksal des wegen seiner Verheiratung vom Meifsner Bischof gefangengesetzten Jakob Seidler hat. Er hat Seidlers Onkel ausgefragt, quo tandem haberem unum, qui de omnibus me certiorem redderet. Das Schreiben fährt fort (Seidemann, Erläuterungen S. 29): postquam singula ennarraverit Mihi et Eyslobio ac ceteris viris doctissimis (dij boni) non potuimus non maxime admirare quae tanta cecitas tanta tirandinis (?) hodie in Episcopis regnat.

Es hat fast den Anschein, dafs erst die Erzählung des Onkels Seidlers den Anlafs zur Intervention beim Meifsner Bischof gegeben hat. Jedenfalls ist der Verfasser des Briefes vom 13. Juli 1521 einer der drei Männer, welche am 18. Juli diese Intervention unterzeichneten — also entweder Karlstadt oder Agricola oder Melanchthon.

Nun scheiden Agricola und Melanchthon ohne weiteres aus. Betr. Agricolas vergl. die obigen Worte: mihi et Eyslobio ac cęteris viris doctissimis. Dann berichtet der Brief von Melanchthon (p. 30 letzte Zeile: Certe occupatus est philippus, praelegit nobis paulum ad Corintheos etc.). Endlich folgt der Satz (p. 31 Z. 15): habebis et literas ab Eyslobio et philippo. (Der Brief Agricolas vom 13. Juli an Seidler steht gedruckt bei Seidemann S. 32—33.) Also weder Agricola noch Melanchthon können unseren Brief geschrieben haben. Es ist fast selbstverständlich, dafs ihn der dritte im Bunde der Männer, die sich für Seidler verwandten, verfafst hat — Karlstadt. Hierfür spricht noch eine Beobachtung: trotzdem über die bevorstehenden Werke Luthers, über Huttens Werke und über Melanchthons Tätigkeit ausführlich berichtet wird, werden Karlstadts Schriften mit keinem Worte erwähnt: offenbar weil Karlstadt nicht über seine eigenen Bücher sprechen will. Auch sind die Gedanken und Wendungen des Briefes echt karlstadtisch. Vergl. Ausdrücke wie: qui spiritu dei aliqua ex parte sint imbuti et verum christi verbum docent. — Ne permittas te cogi a tuo proposito, nisi per scripturam fueris victus et ab evangelio; ferner jene Betonung der Notwendigkeit des Leidens, die in Karlstadts nächster Schrift vom 29. Juli 1521 „das Reich Gottes leidet Gewalt" wiederkehrt.

3. Der bekannte Brief, den Karlstadt, Melanchthon und Agricola am 18. Juli 1521 zu gunsten Seidlers an den Meifsner

Bischof richteten (gedruckt Unschuldige Nachrichten 1723 S. 195. I. E. Kapp, Kleine Nachlese II, 464—466. Seidemann, Erläuterungen S. 28—29. C. R. I col. 418 und nochmals von G. Buchwald in Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 1884, Heft 1, S. 47 f), ist von Karlstadt verfaſst worden.

Die bisherige Annahme schreibt ihn Melanchthon zu, ohne daſs dafür ein Beweis angeführt werden könnte. Bei Übersendung des Briefes an Spalatin schreibt Melanchthon C. R. I, 442: Epistolam ad Misnensem Episcopum mitto; ea non academiae, sed privatim Carolostadii, Islebii et meo nomine edita est, ne quid pericula timeas. Et ego id officii dedi homini, cuius mores non admodum probavi.

Dem letzten Satze wird man Gewicht beilegen müssen: nicht eben in fröhlicher Initiative ist Melanchthon für Seidler eingetreten; er billigt dessen Sitten nicht (vergl. dazu das beachtenswerte Urteil bei G. Kawerau, Johann Agricola S. 33 Anm.).

Wie reimt sich damit der warme Ton, in welchem im Briefe für Seidler eingetreten wird, zusammen? Über ihn wird hier das Urteil gefällt: hominem, quantum nos novimus, minime malum. Hätte es Melanchthon niedergeschrieben, so wäre seine Handlungsweise — seine Worte an Spalatin: cuius mores non ad modum probavi angesehen — zum mindesten zweideutig. Dagegen stimmt die günstige Beurteilung im Briefe sehr gut zu den Ausführungen am Anfange des oben besprochenen Briefes Karlstadts vom 13. Juli 1521.

Von entscheidender Bedeutung scheint mir ein äuſserer Umstand zu sein. Bei dem nach einer Originalkopie vorgenommenen Abdruck des Briefes bei Seidemann S. 29 lauten die Unterschriften: Andreas Carolostadius Deditiss. Johannes Agricola philippus Melanchthon. Karlstadt allein hat mit dem Zusatz Deditiss[imus] unterschrieben; dieser Unterzeichnung stehen die beiden anderen bloſsen Namensunterschriften gegenüber. Er konnte das Deditiss. nur hinzusetzen, wenn er Verfasser des Briefes war. — Die Unterschrift im C. R. (nach Kapp) R. P. T. deditissimi Andreas Carolostadius, Johannes Agricola, Philippus Melanchthon kommt als ungenau nicht in Betracht.

Ferner stimmt mit der 6. von Karlstadts 7 Gelübdethesen vom 20. bezw. 21. Juni 1521 (gedruckt u. a. bei Jäger S. 176 und Th. Kolde in Z. f. K. XI, 471) ein Passus im Briefe überein. Die 6. These lautet: Sacerdotes eatenus castitatem promittentes, quatenus fragilitas humana permittit, possunt absque peccato, si volunt, matrimoniis se jungere. — Im Briefe heiſst es: ita vovent, ut Ecclesiae tuae consuetudo esse dicitur: quantum per humanam fragilitatem liceat, servaturos se castitatem.

Endlich spricht für Karlstadts Verfasserschaft, dafs das Wort Sycophantis sich ebensowohl in seinem Briefe vom 13. Juli findet, wie in unserem Briefe vom 18. Juli. Vergl. im Briefe vom 13. Juli (bei Seidemann S. 31 vorletzte Zeile): Nisi ea quae a maliuolis traditoribus et Sycophantis sicut tibi false Imposita. Im Briefe vom 18. Juli (ebenda S. 28): qui ei fortasse a Sycophantis scribis ab Inimicis falsi adscribuntur. Auch der Gedanke stimmt in beiden Briefen überein. Dafs der Ausdruck Sycophanta karlstadtisch ist, beweist seine Wiederkehr in Karlstadts Thesen vom 17. Oktober 1521 bei Jäger S. 222: etiamsi sycophantis non sit perspicuum. — Bei Melanchthon kann ich das Wort erst viel später nachweisen (vergl. C. R. II, 668).

Wir dürfen also die Abfassung des Briefes vom 18. Juli an den Meifsner Bischof mit Bestimmtheit Karlstadt zuweisen.

Nach diesen Voruntersuchungen wende ich mich der unter Feldkirchs Namen gehenden Apologie zu.

Den Nachweis, dafs sie Melanchthon zugehöre, hat der Ulmer Professor Veesenmeyer in einem Aufsatze „Bemerkung über des Barthol. Bernhardi Apologie der Klerogamie", Theol. Studien und Kritiken 1831 S. 125—130 versucht — freilich mit ganz unzureichenden Gründen. In zwei ihm vorliegenden deutschen Übersetzungen fand Veesenmeyer einige Stücke am Schlufs angefügt, die im lateinischen Drucke fehlen, und zwar aus Nauklerus' Chronikon, sowie aus einer Schrift Peutingers etc. Veesenmeyer weist nach, dafs Melanchthon diese Quellen kannte. Er bemerkt: „Es fragt sich nun: sind die Stellen aus Nauklerus, Vincentius, Peutinger und dem Unbekannten wirklich bei keiner von beiden lateinischen Ausgaben der Apologie? Befänden sie sich aber bei einer, so würde ich daraus auf Melanchthon als Verfasser schliefsen." Erstens also vermag Veesenmeyer nicht nachzuweisen, dafs in einer der lateinischen Ausgaben sich die Zusätze finden. Und selbst wenn es der Fall wäre, würde diese Zusätze doch ein anderer ebenso gut haben beifügen können, der mit den genannten Quellen, deren Kenntnis doch nicht ausschliefslich Melanchthon zu besitzen brauchte, auch vertraut war.

Förstemann im C. R. I col. 424 machte zwei Gründe für Melanchthon geltend (ebenda col. 428 ff. ist die Apologie Feldkirchs abgedruckt). Einmal war Melanchthon als Autor in einem jetzt verloren gegangenen handschriftlichen Exemplar der Apologie genannt, das sich auf der Leipziger Bibliotheca Paulina befand. Vergl. L. Jo. v. Feller, Catal. Codicum Mss. Bibliothecae Paulinae in Academ. Lips. (Lips. 1686). Diese Stelle liegt wohl auch der Angabe Seckendorfs I, S. 170 zu grunde.

Aber Förstemann selbst macht geltend, dafs das Manuskript nicht das Autographon, sondern eine spätere Abschrift war. Vergl. col. 424 Anm. 1 Ende. Man weifs, wie häufig Abschreiber über Verfasserschaft und Abfassungszeit eines Opus ganz vagen Vermutungen Raum gegeben haben. Bemerkenswert ist doch, dafs der mit den Verhältnissen vertraute Spalatin in seinen Annalen (Leipzig 1718) S. 36 Melanchthon nicht als Verfasser der Apologie nennt. Aus der Angabe des noch dazu verloren gegangenen Leipziger Manuskripts bestimmte Schlüsse ziehen zu wollen, würde durchaus gewagt und unmethodisch sein. Sie beweist nicht mehr, als dafs bereits im 17. Jahrhundert und vielleicht schon im 16. Melanchthon als Verfasser der Apologie gegolten hat.

Zweitens: Förstemann beruft sich auf die Stelle im Brief Melanchthons an Spalatin, C. R. I col. 442. Gleichzeitig mit diesem Briefe übersendet Melanchthon dem Spalatin den Brief an den Meifsner Bischof vom 18. Juli 1521 und die Apologie Feldkirchs. Bezüglich der letzteren sagt er: latinam apologiam pro Kembergio leges; dedi enim praeter germanicam et latinam doctoribus Iurisconsultis nostris. — Über die hier erwähnte germanica apologia vergl. man Förstemann col. 424 Anm. 3: eine der vorhandenen deutschen Ausgaben der Apologie (die alten Ausgaben der Apologie aufgezählt c. 421 ff.) kann die von Melanchthon angezogene germanica apologia nicht sein, da jene sich ausdrücklich als Übersetzungen des lateinischen Originals geben. Vergl. zu den vorhandenen deutschen Übersetzungen der Apologie auch L. Enders, Johann Eberlin von Günzburgs Schriften Bd. 3 (Halle 1902) S. XXXIII.

Prüfen wir die oben angeführten Worte, so wird man in der Tat zunächst geneigt sein, aus ihnen auf Melanchthons Verfasserschaft der Apologie zu schliefsen. Doch wird man zugestehen, dafs dieser sich nicht direkt als ihr Verfasser nennt. Er sagt nur, er habe den Rechtsgelehrten die Apologie für Feldkirch deutsch und lateinisch übermittelt. Auf das bewufst Unklare seiner Ausdrucksweise komme ich am Ende meiner Untersuchung zurück. Wenn bestimmte innere Indizien die Verfasserschaft Karlstadts für notwendig erscheinen lassen, so würde diese Annahme jedenfalls durch unsere Briefstelle nicht umgestofsen werden.

Ich führe nun die Gründe an, die uns dazu zwingen, Karlstadt als Verfasser der Apologie Feldkirchs anzunehmen.

1. Es finden sich in der Apologie ganz augenfällige Übereinstimmungen mit den am Eingang der Untersuchung besprochenen 66 Thesen Karlstadts. Diese Thesen beginnen mit einer Anführung der drei Sprüche: Non omnes capiunt verbum istud

(Matth. 19, 11), Si acceperis uxorem, non peccasti (1. Kor. 7, 28) und Melius est nubere quam uri (1. Kor. 7, 9). These 2, 3, 4. — Ganz entsprechend setzen die sachlichen Argumentationen in der Verteidigungsschrift mit einer Ausführung über die in derselben Reihenfolge im Wortlaut aufgeführten drei Sprüche ein. Vergl. C. R. I col. 428 und 429.

Auch sonst sind Anklänge an die 66 Thesen Karlstadts in der Apologie wahrnehmbar. Vergl. Th. 15: At non liberum [scil. permisit Christus matrimonium] modo, sed et necessarium iis, qui non capiunt verbum istud. Dazu Apologie col. 430: Porro scripturae, quas citavimus, pleraeque non solum volunt licere nuptias quibusvis sed imperant etiam iis, qui sentiunt carnis igneis. — Ferner Th. 57: Ad opus autem, quod praeter scripturam statuitur, non debet Christianus obstringi. Dazu Apologie col. 435: Nec praetereundum hic est, voluntatem hanc esse Canonum (für Canonem des Textes) ne quis obstringatur contra jus divinum. — Der Ausdruck contra jus divinum findet sich auch, in Verbindung mit Canon, Th. 42: Canon autem contra jus divinum etc. — Eine Übereinstimmung des Gedankens liegt vor zwischen Th. 25: Verumtamen haec voluntas non nostra est, sed datum dei desuper donantis und Apologie col. 437: quod non sit in potestate humana donum continentiae perpetuae.

2. Auch sehr charakteristische Übereinstimmungen der Apologie mit Stellen anderer karlstadtischer Schriften sind zu konstatieren. Von besonderer Beweiskraft ist eine dieser Übereinstimmungen.

In seiner deutschen Gelübdeschrift „Von Gelübden Unterrichtung" sagt Karlstadt Bl. G ii b: „Wan aber yhr [= der Ehefrau] man in dem selbe tag, als er seynes weibs gelubd vernhumen, widersprochen, hatt er alle gelubd wilche sein fraw geredt vnd auff yhr seel gepunden, krafftloß gemacht" [Num. 30 v. 7]. Karlstadt setzt hier die mosaische Bestimmung, daſs der Widerspruch des Ehemanns gegen ein von seiner Gattin geleistetes Gelübde dasselbe ungültig mache, in Beziehung zu dem dem Zölibat zu grunde liegenden Gelübde. Ganz das gleiche geschieht mit derselben Textesstelle in der Apologie col. 437. Dort heiſst es: In Numeris cap. 30 quaedam vota rescindit vox divina, ut si materfamilias quippiam devoverit nec approbet votum maritus. — Diese „mosaische" Argumentationsweise widerspricht so sehr der Art Melanchthons und ist so spezifisch Karlstadt eigentümlich, daſs man auf Grund dieser einen Stelle zu des letzteren Gunsten die Entscheidung treffen müſste. — Wollte man aber gleichwohl an Melanchthons Verfasserschaft der Apologie festhalten und sagen,

er habe damals eben unter Karlstadts Einflufs gestanden und das betreffende mosaische Argument dessen Schriften entlehnt, so ist dagegen einzuwenden, dafs Karlstadts Schrift „Von Gelübden Unterrichtung" zur Zeit der Abfassung der Apologie — noch gar nicht erschienen war und deshalb von Melanchthon auch nicht benutzt werden konnte. Die Schrift ist frühestens Oktober oder November 1521 herausgekommen. Vergl. C. R. I, col. 487 und G. Kawerau in Luthers W. W. VIII, 315.

Noch eine zweite Übereinstimmung sei hier angeführt. In der Apologie C. R. I, col. 432 findet sich der Gedanke ausgesprochen, dafs das Paulinische Gebot, allen alles zu sein, von denen, die das Zölibat fordern, verletzt werde. Es heifst hier: Hi cogunt in sua instituta, in suas traditiones transformari gregem, tantum abest, ut gregis imbecillitati ipsi se attemperent. Man vergleiche mit dieser Ausführung Karlstadts Äufserung in seiner Schrift Super Coelibatu et Monachatu et Viduitate Bl. C $_{II}$ b: Tulimus nos hactenus Monachorum imbecillitatem, temperavimus nobis cibis . . . Tamen non illibenter stultitiam eorum tolleramus ac in eorum formam transformamur.

3. Sehen wir uns die Stellen der Apologie an, wo Übereinstimmungen mit Äufserungen Karlstadts nicht direkt nachweisbar sind, so überrascht der juristische Scharfsinn, z. B. col. 438: Sic igitur excuso periurium 1) quod non sim mihi conscius, iurasse de coelibatu conceptis verbis. 2) iurare non debuisse. 3) ut maxime sit iuratum, praestandum non esse, quod sine peccato non possis. Ferner col. 433 die Berufung auf das Dekret der 6. Synode des Konzils von Konstantinopel. Man erinnere sich bei diesen Ausführungen daran, dafs Karlstadt Doctor juris utriusque war und seine kirchenrechtlichen Kenntnisse gern leuchten liefs.

4. Endlich sei noch auf einen, wie mir scheint, entscheidenden Punkt hingewiesen. Wir sahen, dafs das Kollektivschreiben Karlstadts, Agricolas und Melanchthons vom 18. Juli 1521 zu gunsten Jakob Seidlers Karlstadt zum Verfasser gehabt haben mufs. In diesem Schreiben findet sich (bei Seidemann, Erläuterungen S. 29, C. R. I, 420) folgende Stelle über das Zölibat: Et sero admodum constat recepisse Germaniam Constitutionem de Coelibatu, nec nisi coactam ut testantur Diocesis Coloniensis, item Constanciensis historie. Diese Stelle kehrt fast wörtlich in der Apologie wieder. C. R. I, col. 430: Et accepit iugum hoc infoelix Germania sero admodum, nec nisi coacta ut docent monumenta historiarum ecclesiae Coloniensis Item Constantiensis ecclesiae.

Diese eine Stelle macht auch die Annahme unmöglich, dafs Bartholomäus Bernhardi selbst die Apologie verfafst habe. Wie

hätte er in den Besitz dieses Briefes gelangen sollen? Sollte das kurze Schreiben Karlstadt ihm etwa zur Benutzung für seine Apologie gegeben haben? Als ob nicht Material in Karlstadts Thesen und sonst reichlich vorhanden gewesen wäre.

Alle Übereinstimmungen erklären sich nur durch die Annahme, daſs Feldkirch in seiner Herzensangst sich zu Karlstadt begab, und dieser für ihn die Apologie schrieb, an deren wirkungsvoller Abfassung nicht nur Feldkirch, sondern alle Vorkämpfer der neuen Lehre ein Interesse hatten.

Wie aber kam Melanchthon dazu, die Apologie an Spalatin und die Rechtsgelehrten zu übersenden? Die Gründe hierfür sind unschwer zu erkennen. Worauf es ankam, war, daſs die Apologie auf die kurfürstlichen Räte Eindruck machte, und die beste Gewähr dafür bot einfluſsreiche persönliche Fürsprache. Karlstadts Fürsprache hätte nichts genützt. Seit Anfang des Jahres 1521 herrschte Verstimmung zwischen ihm und dem Hofe. Wünschten ihn doch Friedrich der Weise und Spalatin wieder fort nach Dänemark! Aber Melanchthon stand in den besten Beziehungen zum Kurfürsten und seinen Ratgebern. Wollte man bei diesen etwas erreichen, konnte man seine Vermittelung nicht umgehen. Und er erklärte sich bereit, persönlich die Apologie wie jenen Brief zu gunsten Seidlers an Spalatin zu übermitteln, wiewohl er weder diesen noch jene verfaſst hatte. Möglicherweise aber rührt von Melanchthon her das der Apologie beigelegte, gleichfalls unter Bartholomäus Bernhardis Namen gehende Begleitschreiben an Friedrich den Weisen, C. R. I, col. 440 ff. Wenigstens klingt mir seine Diktion nicht karlstadtisch.

Prüft man übrigens nunmehr die oben angeführte Stelle aus dem Briefe Melanchthons an Spalatin (C. R. I, col. 442) nochmals, so wird man erkennen, daſs Melanchthon absichtlich nichts über den Verfasser der Apologie sagt: die Räte muſsten doch in dem Glauben erhalten werden, Bartholomäus Bernhardi von Feldkirch habe seine Verteidigungsschrift selbst verfaſst. Aus diesem Grunde ist Karlstadts Verfasserschaft der Apologie bislang nie zu Tage gekommen.

2.

Ein Traktat Karlstadts unter dem Namen Valentin Weigels.

Von

Prof. **Wernle** in Basel.

In seiner Kritik der Weigelschen Schriften hat J. O. Opel u. a. auch den Weigelschen Ursprung des „Prinzipal und Haupttraktats von der Gelassenheit" in Frage gestellt. Opel nahm Anstofs an der Bemerkung des Herausgebers dieser Schrift, „er habe sie zum Grundstein aller und jeder Schriften Weigels gelegt", ferner daran, dafs der Autor sich an einer Stelle als Laie bezeichnet, endlich am Stil des Traktats, seinen Wiederholungen und Umschreibungen, seinem „umständlichen und geschwätzigen Spiel mit dem Wort gelassen" etc. Opel schliefst aus all dem, dafs der Traktat zum mindesten sehr verdächtig sei und stark interpoliert zu sein scheine (Valentin Weigel S. 111 f.). Opels Kritik ist später durch Kawerau verstärkt worden (Theol. Ltztg. 1888 S. 594) in seiner Besprechung der unsern Traktat gleichfalls bezweifelnden Schrift Israels „Valentin Weigels Leben und Schriften". Kawerau weist darauf hin, dafs die Frankfurter Ausgabe von 1693 Weigels Namen getilgt hat, ferner, dafs der Autor des Traktats sich als Sachsen, nicht als Meifsner gibt, Bibelstellen nach der Vulgata zitiert und gegen Mönche, Bischöfe und Pfaffen polemisiert. Er schliefst daraus, dafs diese Schrift ein gut Stück älter sei als die Weigelschen Schriften, dafs sie aber im Anfang des 17. Jahrhunderts ein Mystiker innerhalb der lutherischen Kirche überarbeitet habe (von ihm stamme die gelegentliche Bezugnahme auf Luther und Johann Arndt).

Bei einer zufälligen Lektüre der Schrift stiefs ich, ohne Opels und Kaweraus Kritik zu kennen, auf die Stelle von der Gelassenheit in Gelassenheit und erinnerte mich, kurz zuvor sie schon in einer anderen Schrift gelesen zu haben. Sie stand in dem ausführlichen Auszug, den C. F. Jäger in seinem Buch über Karlstadt von dessen Schrift: „Was gesagt ist, sich gelassen und was das Wort Gelassenheit bedeut und was es in heil. Geschrift begriffen" (Jäger S. 325—338) mitteilt. Sofort ergab sich, dafs der Prinzipal und Haupttraktat von der Gelassenheit einfach diese Schrift Karlstadts ist und zwar von Anfang bis zu Ende. Die sogen. Schrift Weigels liegt vor mir in dem Frankfurter Neu-

druck von 1698; die Ausgaben von 1618 und 1693 (Opel S. 58) stehen mir nicht zur Verfügung. Aber abgesehen von einer charakteristischen Änderung — der Verweis auf die deutsche Theologie und ein erst künftig ausgehendes Büchlein von der Schul Gottes ist ersetzt durch den unbestimmten Verweis auf „andere Schriften wahrer gottesgelassener Männer“ (vgl. Opel S. 69, Jäger S. 334) — gibt auch diese späte Ausgabe die Karlstadtsche Schrift so getreu wieder, daſs kaum von einer Bearbeitung gesprochen werden darf (der Verweis auf Luther und Johann Arndt stammt von einem Abschreiber, der unter den „Schreibern“ fälschlich Schriftsteller verstand). Kaweraus Ausstellungen sind nun alle erklärt, sowohl der Laie (Karlstadt schreibt die Schrift als „neuer Lay“) als das „hier in Sachsen“, der Gebrauch der Vulgata, die Polemik gegen Mönche, Bischöfe und Pfaffen, Anrufung der Heiligen, Fasten und Beten.

Da Karlstadts Name in der lutherischen Kirche ganz besonders in Verruf war, konnten seine Traktate nur anonym oder pseudonym Eingang finden. Daſs der Traktat von der Gelassenheit anonym zirkulierte und ganz ohne Weigels Zutun unter seinen Namen kam, beweist erstens die Bemerkung des Herausgebers von 1618 selbst (vgl. Opel), zweitens der Frankfurter Druck von 1693 (Kawerau), drittens die Liste der „guten Bücher“ am Schluſs des Traktats Soli Deo gloria, wo als N. 9 „Von der Gelassenheit“ ohne Autorname erwähnt wird, während Weigels Schriften unter seinem Namen zitiert sind. Als N. 10 folgt in dieser Liste „Von der mannigfaltigkeit des einfeltigen willen Gottes“. Das ist die von Jäger S. 311—325 im Auszug mitgeteilte Schrift Karlstadts, die demnach gleichfalls ohne Namen zirkuliert haben muſs. Ob noch andere Schriften Karlstadts unter keinem oder fremdem Namen gedruckt und gelesen wurden, entzieht sich meiner Kenntnis. Daſs aber unter jener mystischen und praktisch religiösen Strömung, die der lutherischen Schultheologie im 16. und 17. Jahrhundert zur Seite geht, auch Karlstadts Mystik von Bedeutung war, darf nun als sicher behauptet werden.

3.

Miszellen.

Die Anfänge des Klarissenordens.

In Bd. XXIII S. 626—629 dieser Zeitschrift bespricht Lempp unseren Aufsatz, den die Römische Quartalschrift (Bd. XVI S. 93—124) unter obigem Artikel veröffentlicht hat. Die Besprechung Lempps veranlafst uns zu diesen Bemerkungen:

1. Wir halten nicht für die „Hauptsache, dafs die 1253 bestätigte Regel nicht von Franziskus 1224 verfafst worden, dafs vielmehr die von Franz gegebene formula vitae etwa 1219 beiseite geschoben worden" (S. 626); wir fassen am Schlusse (S. 122) die Hauptsache in die Worte: „Zwei Männer werden mit Recht die Stifter des Klarissenordens von Urban IV. genannt, Franziskus und Hugolinus. Die erste Regel schweigt über mehrere Punkte, besonders über das Recht der Klöster, Besitzungen anzunehmen, und hier haben wir das Feld für die sich in den nächsten Jahrzehnten vollziehende Entwickelung; es entstehen zwei Familien, und in ihnen kommen die jedem Stifter eigentümlichen Anschauungen zur Geltung. Die Regel vom Jahre 1253 birgt den Geist und das Ideal des hl. Franziskus, die Regel der Urbanistinnen repräsentiert seinen Freund und Ratgeber Hugolinus." Wir sehen den Hauptfehler der Darstellung Lempps darin, dafs er diese zweifache Entwickelung und zwei Familien nicht berücksichtigt, wie es scheint, auch nicht gekannt hat; sonst hätte er nicht (S. 243) in seinem gröfseren Aufsatze gesagt, dafs „die Regel [3] Regel [2] vollständig verdrängt habe", und dafs „Regel [3] die frühere Regel so verdrängt, dafs man jetzt allerdings, wenn man von der Klarissenregel spricht, nur R [3] meint, gleich als hätte es nie eine andere gegeben" (S. 233). Der gröfsere Teil der Klarissen befolgt nicht R [3].

2. Sind die Klarissen ursprünglich Benediktinerinnen gewesen? (zu S. 627). Lempp sagt: „Was den Punkt betrifft, so geht es doch nicht an, die 1243 gegebene Deutung schon auf den Ursprung zurückzuschieben"; es handelt sich um eine schon früher vom Gesetzgeber selbst gegebene Deutung, welche 1243 von Innocenz IV. nur wiederholt wird. — Lempp fügt hinzu: „In der Verpflichtung zur Regel Benedikts war von Anfang an — allerdings stillschweigend — für die Klarissen die Möglichkeit des Güter-

erwerbs zugegeben. Das ist der springende Punkt.“ Dafs die Worte „regulam B. Benedicti tradimus observandam“ nicht den Zweck haben, die Möglichkeit des Gütererwerbs zuzugeben, folgt daraus, dafs die erste Regel, welche den Gütererwerb faktisch zugibt, statt jener Worte sagt „regulam sancti Francisci“ (S. 111); dieser Umstand beweist deutlich, dafs die fraglichen Worte nur den von Innocenz IV. angegebenen Sinn und Zweck haben.

3. Lempp sagt (S. 628): „Ich weifs wohl, dafs man später mit derartigen Unterscheidungen den Wahrheitssinn zu betäuben und die Gewissen zu beruhigen suchte: das Eigentum soll der römischen Kirche oder den Schenkern oder der Stadtgemeinde zustehen, die Klöster aber sollen den Besitz und Gebrauch haben.“ Ist die Unterscheidung von dominium und usus eine Betäubung des Wahrheitssinnes? Nikolaus III. sagt in seiner Dekretale „Exiit qui seminat“ von dieser der „civilis providentia“ unbekannten Trennung: „Retentio dominii talium rerum cum concessione usus facta pauperibus non est infructuosa domino, cum sit meritoria ad aeterna et professioni pauperum opportuna“; kann man diesen Standpunkt nicht festhalten und verteidigen?

4. Lempp sagt (S. 628): „Also ich halte daran fest: 1218 noch hatten die von Franz inspirierten Klarissen die Absicht, tatsächlich nichts zu besitzen; ... wenn dann 1219 sogar ein Wald für die Klarissen ins Eigentum der römischen Kirche aufgenommen wird, so ist ein Unterschied vorhanden zwischen dem, was beabsichtigt war, und dem, was ausgeführt wurde?“ Aber es handelt sich in dem gröfseren Aufsatze S. 197 nicht um das, was beabsichtigt, sondern um das, was angeordnet war; Lempp sagt daselbst: „es war etwas ganz anderes, was ausgeführt wurde, als was angeordnet worden war“; und wir zeigen (S. 106), dafs „es ganz dasselbe ist, was ausgeführt wurde und was angeordnet worden“.

5. Lempp sagt (S. 629): „Dafs Franz an der Abfassung von R[1] nicht selbst beteiligt war, das geht aus dem von mir besprochenen päpstlichen Schreiben, wozu noch das Zeugnis 1. Cel. n. 20 tritt, unwidersprechlich hervor“; jene Schreiben und jenes Zeugnis berühren in keiner Weise unsere „Annahme, dafs Franziskus bei Abfassung derselben mit tätig gewesen“; aus den Änderungen, welche nach dem Tode des hl. Franziskus getroffen wurden, haben wir festzustellen versucht, „in welcher Weise und Richtung er eingewirkt hat“ (S. 104).

6. Lempp schliefst (S. 629): „Auf den Ton einzugehen, den Lemmens mir gegenüber anzuschlagen für gut befunden hat, verschmähe ich.“ Wo wäre dieser „Ton“? Etwa da, wo wir den Nachweis führen, dafs die der hl. Klara untergeschobene „leicht-

fertige Behandlung der geschichtlichen Tatsachen" anderswo zu suchen ist?

Rom, den 13. Januar 1903.

P. *Leonhard Lemmens*, ord. fr. min.

Auf diese Erwiderung sei mir eine kurze Antwort gestattet:

ad 1. Wer meinen Aufsatz über die Anfänge des Klarissenordens mit dem vergleicht, was vorher über diesen Gegenstand gedruckt vorlag, der mag ermessen, ob ich ein Recht hatte, das als Hauptsache, d. h. Hauptergebnis meiner Arbeit zu bezeichnen, was ich im letzten Heft dieser Ztschr. genannt habe, und wer dann meine Arbeit mit der von Lemmens vergleicht, der mag urteilen, ob dieser mit Recht den Tadel ausspricht, daſs ich die zweifache Entwickelung der Anfänge nicht erkannt habe; das Verdienst, meine Untersuchung zeitlich weitergeführt und dadurch ergänzt zu haben, bestreite ich ihm natürlich nicht.

ad 2. Die Änderung der Worte „regulam S. Benedicti" in „Sti. Francisci" in der Regel von 1245 beweist gar nichts, als höchstens das, daſs man damals d. h. 1245 jenen Worten der ersten Regel den ja von Innocenz IV. schon 1243 gegebenen Sinn beilegen wollte. Daſs das nicht der ursprüngliche Sinn ist, zeigt der vorher schon massenhafte und stets mit bestem Gewissen erfolgte Gütererwerb.

ad 4 und 5. Hier kann ich nur auf den Wortlaut der Quellen hinweisen. Dieser ist so klar, daſs ich die von Lemmens so zuversichtlich aufgestellten Behauptungen getrost dem Urteil der Sachverständigen überlassen darf.

ad 3 und 6. Darauf antworte ich nicht. Wer heute noch und auf solche Weise jene Spitzfindigkeiten vertritt, der hat einen so völlig anderen Begriff von dem, was ehrlich und wahrhaftig ist, daſs ich eine Auseinandersetzung für fruchtlos halten muſs.

Neckarsulm, den 21. März 1903.

E. Lempp.

Eine vermeintliche Schrift Calvins: — ein Werk Johannes a Lascos.

In die Opera Calvins (Corpus Reform.) ist eine kleine Schrift aufgenommen worden, die nicht von Calvin verfaſst ist. Es handelt sich um das Breve et clarum doctrinae de coena Domini compendium (Corp. Ref. Op. Calv. IX 677—688). Daſs die in dieser kleinen Schrift vorgetragene Abendmahlslehre im wesent-

lichen calvinisches Gepräge hat, ist zweifellos: . . . dum hic in terris in coetu ecclesiae ex ministri manibus panem et poculum coenae dominicae sumimus, animis etiam nostris per fidem in coelum usque spiritu sancto autore subvectis, ipsa nobis corporis et sanguinis Christi perpetua alioqui communio, per ipsummet Christum Dominum praesentem praesentibus renovetur subinde et repetatur (ibid. 686 f.).

Allein schon die Herausgeber der Opera Calvins haben Zweifel an der calvinischen Herkunft dieser kleinen Schrift gehegt: „Sin autem genuinum stili calviniani tenorem in eo desideraveris, acumini tuo modeste primas cedentes non equidem nimis pertinaciter obloqueremur (ibid. Proleg. LI.)." Nun weist die perpetua communio corporis et sanguinis Christi, welche während der Abendmahlsfeier in unseren Herzen erneuert werden soll, die durchgängige Ähnlichkeit dieser Schrift — nach Anlage und Inhalt — mit der a. 1552 von Lasco herausgegebenen Brevis et dilucida de sacramentis tractatio (Op. Joh. a. Lascos, ed. Kuyper I 97 bis 232), vor allem aber die Auslegung der Einsetzungsworte mit Sicherheit auf den grofsen Polen Johannes a Lasco als den Verfasser der vorliegenden Schrift. Denn es war eine spezifische Eigentümlichkeit Lascos, „corpus" als communio corporis zu fassen und „hoc" nicht auf die Abendmahlselemente, sondern auf die actio zu deuten (diese Auslegung liegt in der kleinen Schrift vor: pag. 686). Calvin hat gegen diese laskische Deutung der Einsetzungsworte polemisiert (C. R. O. C. XV 388). Aus einer Vergleichung der calvinischen und laskischen Sakramentslehre liefsen sich mit Leichtigkeit noch weitere Argumente anführen [1]).

In welchem Jahre ist die im Corp. Ref. abgedruckte undatierte Schrift von Lasco verfafst worden? Die weitgehende Verwandtschaft mit der oben genannten Tractatio weist uns auf den Anfang der fünfziger Jahre.

Nun findet sich bei Hospinian (hist. sacrament. II 219 [b]) folgende Notiz: „Hoc anno (1552) Joannes à Lasco, Baro Poloniae, et Superintendens Peregrinorum Ecclesiae Londini edidit Confessionem de coena Domini, in qua explicat genuinam sententiam verborum Christi, Accipite, comedite, hoc est corpus meum.

„Idem à Lasco edidit hoc anno, Brevem et dilucidam de Sacramentis Ecclesiae Christi tractationem . . ."

Die Abfassung der Confessio de coena Domini würde in das Jahr 1551 fallen, da selbst die Tractatio schon Ende 1551

1) Demnächst hoffe ich, die Sakramentslehre Lascos näher darzulegen.

unter der Presse war (Op. Lasc. II 666). Kuyper, der Herausgeber der Werke Lascos, hat die Notiz bei Hospinian gekannt, hat aber trotzdem bezweifelt, dafs Lasco jemals die genannte Confessio geschrieben habe. Die Möglichkeit freilich, dafs sie eines Tages doch gefunden werden könnte, hat er offen gelassen: ... „nec meus desiderabitur applausus, si quando subita ipsius confessiunculae apparitio uno flatu meam omnem dispergat suspicionem" (Op. Lasc. I. Praef. LXIII).

Ich glaube nun mit Sicherheit annehmen zu dürfen, dafs das im Corp. Ref. abgedruckte und zweifellos von Lasco verfafste Compendium de coena Domini mit der circa 1551 verfafsten Confessio de coena Domini identisch ist. Ob Lasco diese Schrift jemals dem Drucke übergeben hat, und ob infolgedessen die Angabe der Jahreszahl (1552) bei Hospinian richtig ist, ist sehr fraglich.

Wittenberg. *C. Hein*, cand. theol.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.



Inhalt.

Seite

Untersuchungen und Essays:

Analekten:

Ausgegeben den 10. Oktober 1903.



ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER,

ORDENTL. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

XXIV. Band, 3. Heft.



GOTHA.
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES
AKTIENGESELLSCHAFT.
1903.

Pro Jahrgang 4 Hefte à 4 Mark.

Zwei Fragen zur älteren Papstgeschichte.

Von
Wilhelm Ohr.

I.
Die angebliche Schuld Leos III.

Die unmittelbare Veranlassung zur letzten Romreise Karls des Grofsen, die durch die Kaiserkrönung besondere Bedeu tung erhielt, war bekanntlich die Vertreibung Leos III. aus Rom[1]. Dieser Papst war zwar nach dem Zeugnis des Papstbuches in Übereinstimmung von Klerus und Volk im Jahre 795 als Nachfolger Hadrians I., des Freundes Karls des Grofsen, gewählt worden, doch scheint er von Anfang an eine grofse Partei, die der Optimaten, gegen sich gehabt zu haben. Dennoch hielt er sich einige Jahre auf dem päpstlichen Stuhle, ohne dafs es zum Aufstande gekommen wäre. Sein rückhaltloser Anschlufs an Karl den Grofsen scheint ihn so lange geschützt zu haben. Wenigstens wissen wir, dafs er gleich nach seiner Konsekration eine Gesandtschaft ins Frankenreich abgeordnet hat, die aufser der üblichen

1) Vgl. für das Folgende: Langen, Geschichte der Römischen Kirche, Bd. I, S. 768f.; Abel-Simson, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl d. Gr. Bd. II, S. 222f.; Döllinger, Das Kaisertum Karls d. Gr.. Münch. Hist. Jahrb. 1865, S. 330ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom, Bd. II, S. 461ff.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, Bd. II, S. 129ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Aufl., Bd. II, S. 95ff.; Kleinclausz, L'empire carolingien, ses origines et ses transformations (1902), p. 176sqq.; Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter, Bd. II, 2. Hälfte (1903), S. 331ff.

Anzeige von Wahl und Weihe die Schlüssel des Grabes des heil. Petrus und die Fahne der Stadt Rom zu überbringen hatte. Schwerlich läfst sich für dieses ungewöhnliche Vorgehen ein anderer Grund finden als der Wunsch, sich durch völlige Unterwerfung unter Karl auf dem Stuhle Petri zu halten.

Nach drei einviertel Jahren brach indes der Aufstand aus [1]. An der Spitze der Aufrührer stand ein Neffe Hadrians I., der Primizerius Paschalis, sowie der Sazellar Campulus, der auch ein Verwandter des vorigen Papstes gewesen zu sein scheint [2], also nicht Räuber und Banditen, sondern angesehene Römer, die bereits wichtige Ämter bekleidet hatten. In hinterlistiger Weise [3] liefsen sie Leo während einer Prozession von einer Schar Bewaffneter überfallen und aufs schwerste mifshandeln. Die Einzelheiten des Aufstandes sind nicht ganz klar [4]. Jedenfalls gelang es dem Papste, wie es scheint durch die Hilfe des Herzogs von Spoleto, nach dem Frankenreiche zu entfliehen. Karl empfing ihn zu Paderborn mit allen Ehren. Aber auch Leos Gegner wandten sich an Karl. Sie beschuldigten den vertriebenen Papst des Meineids und des Ehebruchs und verlangten seine Absetzung und Verbannung in ein Kloster. Karl liefs den Papst durch eine besondere Gesandtschaft nach Rom zurückführen. Da diese Missi mit ihrer Untersuchung der An-

---

1) Die Wahl fand am 26. Dezember 795, der Aufstand am 25. April 799 statt.

2) Wenigstens spricht Theophanes, Chronogr., S. 399 von „οἱ ἐν τῇ Ῥώμῃ συγγενεῖς τοῦ μακαρίου πάπα Ἀδριανοῦ συγκινήσαντες τὸν λάον".

3) Vgl. Langen a. a. O. S. 773.

4) Die Art der Flucht Leos sowie namentlich seine sogen. Verstümmelung sind etwas dunkel. Vgl. Abel-Simson II, S. 583ff.; Lapôtre, L'Europe et le Saint-Siège (1895), p. 211 et 212; Hauck a. a. O. S. 99ff. Die vereinzelt dastehende Ansicht Gasquets (l'Empire byzantin et la monarchie franque [Paris 1888], p. 280), nachdem der Aufstand eigentlich gegen Byzanz gerichtet sein soll, kann hier aufser acht gelassen werden. Die Schrift Bayets „Léon III et la révolte des Romains" 1883, auf die sich Kleinclausz a. a. O. stützt, war mir nicht zugänglich.

klagen nicht zu Ende kommen konnten, zog Karl im Spätherbste selbst nach Rom.

Die Einzelheiten des Verfahrens gegen Leo III. hier nochmals zu untersuchen, liegt kein Grund vor [1]. Der Papst reinigte sich durch einen Eid vor einer groſsen Versammlung von Geistlichen und Laien und wurde daraufhin von Karl in seiner Würde wieder eingesetzt. Es fragt sich nur, ob diese Anklagen gegen Leo nicht trotz des günstigen Ausfalles der ganzen Affäre einen berechtigten Hintergrund gehabt haben. Im allgemeinen wird diese Frage verneint oder gar nicht aufgeworfen, doch sind in neuerer Zeit gewichtige Gründe geltend gemacht worden, die an eine Schuld Leos III. Glauben zu erwecken geeignet sind [2].

Von gröſster Wichtigkeit für unsere Frage ist die Stellung des Erzbischofs Arno von Salzburg. Dieser Kirchenfürst war im Jahre 798 mit Zustimmung Karls von Leo zum Metropolitan der bairischen Kirche ernannt und war dann mit der Führung einer groſsen Gesandtschaft nach Rom betraut worden [3]. Daſs schon damals die Römer und insbesondere der römische Adel gegen Leo aufgebracht waren, beweist die Frage Alkuins an Arno, quid Romanorum nobilitas novi habeat adinventum [4]. In seiner Antwort spricht Arno de domni apostolici religiosa vita et iustitia, quales et quomodo iniustas patitur perturbationes a filiis discordiae [5]. Also im Jahre 798 war Arno von der Grundlosigkeit der Anschuldigungen gegen Leo überzeugt.

Gegen Ende des Jahres 799 war Arno wieder in Rom. Diesmal gehörte er zu den Gesandten, die Leo nach Rom zu bringen und die Angelegenheit zu untersuchen hatten.

---

1) Über die Frage, ob diesem Verfahren ein juristischer Prozeſs, in dem Karl als Richter fungierte, zu grunde lag, habe ich in meiner Dissertation „Der Karolingische Gottesstaat in Theorie und Praxis" (Leipzig 1902), S. 69 ff. gehandelt.

2) Vgl. Hauck und Hartmann a. a. O.; Kleinclausz a. a. O. setzt sich mit dieser Frage nicht auseinander.

3) Vgl. Abel-Simson a. a. O. S. 137 f.

4) M. G. Ep. p. 237.

5) Ib. p. 258.

Ein Schreiben Arns aus dieser Zeit, ein Bericht an Karl oder ein Gutachten ist nicht erhalten. Wohl aber haben wir einen auf ein Schreiben Arns bezüglichen Brief Alkuins aus jener Zeit, aus dem für unsere Frage folgende Stellen wichtig sind: Epistola prior ... querimonias quasdam habens de moribus apostolici et de periculo tuo apud eum propter Romanos ... Quia ego nolui, ut in alterius manus pervenisset epistola, Candidus tantum illam perlegebat mecum. Et sic tradita est igni [1].

Also: Arno hat sich bei Alkuin über die Sitten Leos beklagt, und dieser hat den Brief ins Feuer geworfen, damit ihn niemand sonst zu lesen bekommt. Das ist sehr verdächtig! Wir wissen, wie hoch Alkuin das Papsttum stellte, wie warm er für die Autorität Roms geschrieben hat [2]. Wie leicht könnte es sein, dafs er um des Ansehens der Kirche willen die wahre Sachlage hat unterdrücken helfen wollen. Wir müssen dann allerdings annehmen, dafs auch Arno und die ganze übrige Gesandtschaft zwar von Leos Schuld überzeugt, dennoch entschlossen waren, ihn um jeden Preis wiederherzustellen.

Reicht aber diese Stelle wirklich aus? Reicht sie aus, um zu sagen: „Er konnte sich der Einsicht nicht verschliefsen, dafs die Anklagen gegen Leo stichhaltig seien"? [3]

Ich glaube, dafs diese Stelle — und es ist die einzige, die der Auffassung, dafs jene Anklagen gegen Leo berechtigt waren, einen Beleg zu liefern scheint — eine andere Deutung nicht nur zuläfst, sondern geradezu verlangt. Es ist nämlich aufser von den Klagen Arns noch von seiner Gefahr bei Leo die Rede. Ich habe diese Stelle früher so aufgefafst, als ob Leo den Erzbischof zu seinen Gunsten habe bestechen wollen [4]. Diese Auslegung ist unnötig. Es handelt sich ganz einfach darum, dafs Arno, der die Partei Leos ergriffen hatte, bei den erzürnten Römern in Gefahr geriet.

1) M. G. Ep. p. 309.

2) Ib. p. 68. 138. 215. 258. 297. 379; sowie M. G. Poet. Lat. I, p. 238 u. 247 u. a. m.

3) Hauck a. a. O. S. 102.

4) In meiner oben zitierten Dissertation S. 68 Anm. 2.

Doch kann uns diese Stelle auf eine andere Fährte bringen. Weshalb waren denn die Römer so heftige Gegner Leos? Weshalb hatte sich der Adel gegen ihn verbunden? Wir hören, dafs Leo eifrig im Almosengeben und Besuchen der Kranken war, dafs er die von Karl erhaltenen Geschenke dazu verwandte, römische Kirchen renovieren und künstlerisch ausschmücken zu lassen. Wenn er so viel Gutes tat, weshalb erntete er so bitteren Hafs? Wissen wir nichts von ihm, was jene querimoniae de moribus apostolici rechtfertigen könnte, ohne dafs wir an die Berechtigung der Anklagen wegen Ehebruch und Meineid denken müssen?

So schlecht orientiert wir nun im allgemeinen über Leo III. sind, so ist uns dennoch eine Seite seines Charakters genügend bezeugt, die uns die einfachste Erklärung der in Rede stehenden Stelle bietet. Ich meine die simonistischen Neigungen des Papstes. Wir wissen, dafs Karl der Grofse bereits 796 gleich nach Leos Amtsantritt den Neugewählten durch Angilbert vor der Simonie hatte warnen lassen. Es heifst in der uns überlieferten Instruktion: de simoniaca subvertenda haeresi diligentissime suadeas illi [1]. Aufserdem besitzen wir einen Brief Alkuins vom Jahre 802 — also kurz nach Karls Romreise —, in dem über Simonie bei der Kurie lebhaft geklagt wird [2]. Auch Karl selbst hat dem Papste gelegentlich dahingehende Vorwürfe gemacht [3].

Nun erwäge man: der Papst hielt sich mühsam in Rom gegen eine mächtige Aristokratenpartei. Die Simonie war sein Mittel, sich Freunde und Helfershelfer zu schaffen. Das war ein bitterer Schmerz für die strengen Kirchenfürsten des Frankenreiches. Arno mag hierüber in heftigen Klagen an Alkuin berichtet haben. Ist das nicht ausreichend?

Anderseits nehmen wir an, der Papst habe tatsächlich Ehebruch und Meineid begangen. Wie korrupt müssen jene Männer gewesen sein, die trotzdem nach aufsen hin für seine Unschuld eintraten und mithalfen, dafs die Ankläger, die

---

1) M. G. Ep. IV, p. 136.
2) Ib. p. 416.
3) Ib. III, p. 634.

doch dann in ihrem guten Rechte gewesen wären, zum Tode verurteilt wurden. Welch ein abscheulicher Heuchler müſste vor allem Alkuin gewesen sein, der als nächster Ratgeber und Freund des Königs verpflichtet gewesen wäre, diesem über die Person Leos reinen Wein einzuschenken. Oder sollte König Karl selbst mit geheuchelt haben?

Auch dies ist behauptet worden [1]. Die kirchlichen Interessen — so ist gesagt worden — erheischten unter allen Umständen eine völlige Restitution des Papstes sowie die Verurteilung seiner Feinde. „Durch die Schuld der Person sollte die Hochachtung vor dem Amte nicht erschüttert werden. Deshalb trug Karl Bedenken, Leo zu entfernen. Aber der Papst muſste durch seinen Eid den Beweis liefern, daſs Karl das moralische Recht (?) habe, ihn zu schirmen.“ [2]

Und der Beweis für diese Behauptung, die Karl den Groſsen zum ungerechtesten und gewalttätigsten aller Realpolitiker stempeln möchte? „Der Eid des Papstes galt als Beweis seiner Unschuld, deshalb auch der Schuld seiner Gegner. Nach römischem Rechte verurteilte sie Karl zum Tode. Danach aber begnadigte er sie; hätte er es getan, wenn er Leo für schuldlos gehalten hätte?“ [3]

Diese Worte haben etwas Einleuchtendes. Aber in Wahrheit sind Leos Gegner gar nicht begnadigt worden, oder vielmehr: sie sind erst nach dem Tode Karls des Groſsen und Leos begnadigt worden. Stephan IV. zog bald nach seinem Amtsantritte 816 an den fränkischen Hof und setzte hier die Freilassung der Verbannten durch [4]. Bis dahin waren sie verbannt und ihrer Güter beraubt. Das Todesurteil ist freilich — auf Fürbitte Leos, wie das Papstbuch sagt — nicht vollstreckt worden. Man kann aber lebenslängliches Exil nebst Güterentziehung um so weniger Begnadigung nennen, als Leos Nachfolger sich sofort im Dienste der Adelspartei der Gemaſsregelten annahm [5].

1) Hauck a. a. O. S. 103.
2) a. a. O.
3) a. a. O.
4) Lib. pont. II, 69.
5) Vgl. Sackur, Hist. Zeitschrift, Bd. LXXXVII, S. 403.

Weshalb aber haben die Ankläger Leos gerade die ungeheuerlichen Anschuldigungen des Ehebruchs und des Meineids erhoben? Duchesne gibt hierfür folgenden einleuchtenden Grund an: „Pour la loi romaine la fornication, même des clercs, n'est pas un crime punissable par le magistrat. Les clercs qui commettent ce pêché ne sont justiciables que des tribunaux ecclésiastiques. Il en serait tout autrement dans le cas de l'adultère proprement dit" [1]. Die Absicht war also, einen eventuellen Prozefs der geistlichen Gerichtsbarkeit zu entziehen und vor den König zu bringen. Unüberlegt war das Verfahren in jedem Falle, da die Ankläger keine Beweise vorzubringen hatten. Wir wissen, dafs sie sich schliefslich die Schuld an den Anschuldigungen des Papstes wechselseitig zuschoben [2]. Würden sie das getan haben, wenn sie im Rechte gewesen wären?

Die Frage nach der Schuld Leos III. wird also folgendermafsen zu beantworten sein: Es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, dafs die Anklagen wegen crimina adulterii vel perjurii irgend eine Berechtigung hatten. Die Verurteilung der Ankläger zeugt vielmehr für die Unschuld des Papstes. Seine simonistischen Neigungen, die ihrerseits durch die schwierige Lage des Papstes innerhalb der Parteien Roms ihre Erklärung finden, reichen zur Interpretation der auf Leos Schuld gedeuteten Briefstelle Alkuins vollkommen aus.

II.

Die Reise Gregors IV. nach Frankreich.

Die Gegner Ludwigs des Frommen im Streite mit seinen Söhnen waren keineswegs lediglich Anhänger der in ihren Rechten gekränkten Enkel des grofsen Karl. Sie bestanden bekanntlich aus den Führern der fränkischen Geistlichkeit und hatten als solche ein klares politisches Programm: die Erhaltung der Reichseinheit [3]. Diese Forderung, die theo-

1) Les premiers temps de l'état pontifical, p. 86, Note 1.
2) V. Leonis III. Vgl. Abel-Simson II, 243.
3) Vgl. Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht III, 516 ff; Sim-

retisch auf Augustins civitas Dei zurückgeht, war keineswegs eine theologische Doktrin. Es stak in ihr ein bedeutender Kern kirchenpolitischer Praxis. Schon Paul I. hatte den Wunsch ausgesprochen, daſs das Frankenreich seine Grenzen ausdehnen möge durch Unterwerfung der Barbarenvölker „ad perfectam liberationem et exaltationem sanctae universalis Dei ecclesiae et fidei orthodoxae integritatem". Die äuſsere Mission, wie sie König Karl gegen die Sachsen und gegen die Araber in groſsem Stil aufgenommen hatte, war ein Ausfluſs der Identifizierung der staatlichen und kirchlichen Einheit. Im Namen des heiligen Petrus war Karl nach Sachsen gezogen, und anderseits sind oft Missionare auf Grund eines Reichsversammlungsbeschlusses zu den heidnischen Völkern gegangen. Die treibende Kraft der expansiven Politik Karls war die Augustinische Einheitsidee [1]. Die Kirche bedurfte in jenen wilden Zeiten eines einigen, christlichen und für die Ausbreitung des Glaubens streitenden Staates.

Man kann nicht sagen, daſs Ludwig der Fromme von Haus aus ohne Rücksicht auf diese mächtige Idee sich lediglich nach seiner Familienpolitik gerichtet hätte. Im Gegenteil! Er trat zunächst ganz in die Fuſstapfen seines Vaters. Er erklärt, daſs seine Vorfahren von Gott auserwählt

---

son, Ludw. d. Fromme II, 31 ff.; Mühlbacher, Deutsche Geschichte unter den Karolingern (1896), S. 385 ff.; Solmi, Stato e chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno fino al Concordato di Worms (Modena 1901), p. 23 sqq., Kleinclausz a. a. O. S. 263 ff.; Langen a. a. O. S. 816 ff. und Hauck a. a. O. S. 499 ff.

1) Man betete in den Kirchen, daſs Gott dem Kaiser die heidnischen Nationen unterwerfe (Migne 104, col. 312). Von Wala heiſst es, daſs er die Einheit und Macht des Gesamtreichs wegen der Verteidigung des Vaterlandes und der Freiheit der Kirchen, wegen der öffentlichen Sicherheit und der Verteilung kirchlicher Ämter habe aufrecht erhalten wollen (M. G. SS. II, p. 557). Die Forderung wurde auf den göttlichen Willen zurückgeführt, z. B. von Agobard Migne 104, col. 272 und 274 sowie in den vermutlich noch zu Lebzeiten Karls geschriebenen Versen (Hauréau, Singularités historiques et littéraires, p. 87 sqq.) Theodulfs von Orleans (M. G. Poet. Lat. I, p. 526). Vgl. auch Rabanus Maurus: differentia non debet esse in diversitate nationum, quia una est ecclesia catholica (ep. Fuld. fragm. 11, p. 529).

worden seien, ut honor sanctae Dei ecclesiae et status regni decens maneret [1]. Ganz im Sinne der Gottesstaatsidee handelte er, als er den hartbedrängten Meridanern Hilfe gegen Abderrhaman II. anbot. Ebbo von Rheims tritt auf sein Geheifs bezw. auf Grund eines Reichstagsbeschlusses seine Missionsreise nach Dänemark an. Bekannt sind ferner Ludwigs Bemühungen, durch Benedikt von Aniane die Uniformierung der Klöster durchzusetzen. Vor allem ist für des Kaisers redlichen Willen, den Karolingischen Gottesstaat aufrechtzuerhalten, das Hausgesetz von 817 ein beredtes Zeugnis. Zu Unrecht hat man dies Gesetz „Reichsteilungsgesetz“ genannt, denn es bedeutete das genaue Gegenteil: die Erhaltung der Reichseinheit durch einen überaus glücklichen Kompromifs zwischen der Augustinischen Einheitsidee und dem altfränkischen Erbrecht [2]. Lothar wurde zum Kaiser gewählt, seine beiden Brüder wurden mit dem Königstitel und einer Art durchaus abhängiger Markgrafschaft abgefunden. Im Falle des Todes eines der Brüder sollte keine weitere Teilung stattfinden, sondern das Volk soll unter den vorhandenen Söhnen den wählen, den Gott will [3]. So beschlofs man nach dreitägigem Fasten und Gebet auf „Gottes Wink und des Volkes einhellige Wahl“. Wohl mochte den Zeitgenossen der vorliegende Entschlufs wie eine göttliche Inspiration erscheinen, denn klar und deutlich hatte allen das Problem vor Augen gestanden: jetzt, da Ludwig noch in voller Kraft stand und Friede herrschte überall, jetzt mufste zwischen dem Wohl des Reiches und der Sache der Söhne gemäfs der Sitte der Vorfahren vermittelt werden [4]. Diese Vermittelung war

---

1) Boretius I, S. 303; ähnlich auch S. 274, 24—33.

2) Vgl. Simson, S. 100ff. Der schiefe Ausdruck divisio stammt aus dem 9. Jahrhundert; z. B. auch M. G. Ep. V, p. 229. Boretius I, 270 ersetzt „divisio imperii“ durch „ordinatio imperii“.

3) Boretius I, 270ff.

4) . . . subito divina inspiratione actum est, ut nos fideles nostri ammonerent, quatenus manente nostra incolomitate et pace undique a Deo concessa de statu totius regni et de filiorum nostrorum causa more parentum tractaremus. Ib. 270. Der Ausdruck inspiratio kehrt auch wieder bei Agobard M. G. Ep. III, 225: avertat Deus a vobis ut in-

durchaus nötig, denn wir wissen, wie stark die fränkische Erb- und Teilungssitte in der Familie Pippins war, so stark, daſs selbst Karl der Groſse, der Gründer des Einheitsstaates, 806 eine Art Reichsteilung vorgesehen hatte. Der Zufall hatte damals die bedrohte Einheit wieder sichergestellt. Jetzt wurde durch die Klugheit des Kaisers oder vielmehr seiner Ratgeber die uralte Familien- und Stammestradition mit der Augustinischen Einheitsidee aufs glücklichste staatsrechtlich verknüpft, ut unum regnum esset, non tria, wie man später sagte [1]. Auch tritt im Wortlaut des Gesetzes deutlich die hohe kirchenpolitische Bedeutung der Reichseinheit hervor: so sei beschlossen, heiſst es, ne forte scandalum in sancta ecclesia oriretur et offensam illius, in cuius potestate omnia iura regnorum consistunt, incurreremus.

Es liegt nicht in unserer Aufgabe zu zeigen, wie durch die feste Bewahrung des Gottesstaatsgedankens während der ersten Jahre der Regierung Ludwigs der kirchliche Einfluſs wuchs, wie beides in den Fragen der sogenannten Eigenkirche und des Kirchengutes deutlich zu Tage trat [2]. Als es nach der Geburt Karls des Kahlen zum Kampfe kam, errang die Einheitspartei einen vollständigen Sieg. Während einiger Zeit schien es, als ob die hohe Geistlichkeit, die Ludwig den Frommen abgesetzt und verurteilt hatte, selbst die Führung des fränkischen Gottesstaates in die Hand zu nehmen entschlossen gewesen sei. Es bildete sich eine Art Episkopatsherrschaft aus, die statt des schwachen Kaisers die Zügel der Regierung ergriff [3].

In diese historische Entwickelung paſst die

---

spirationem Dei repudiatis. Ib. p. 224: ut hoc a Deo vobis infusum et inspiratum nemo dubitaret.

1) Agob. M. G. Ep. V, p. 225.

2) Vgl. Lilienfein a. a. O. S. 46 ff., wo auch die bezügliche Literatur verzeichnet ist.

3) Kleinclausz a. a. O. hat die Bedeutung der augustinischen Einheitsidee für die Kämpfe nach dem Tode Karls d. Gr. zum ersten Male voll und ganz gewürdigt; in der älteren Literatur (am meisten bei Fustel de Coulanges, Les Transformations de la royauté etc. [1892], S. 624 ff.) tritt dieser Gesichtspunkt über Gebühr zurück.

Reise Gregors IV. nach Frankreich vom Jahre 833, wenigstens so, wie sie gewöhnlich aufgefaſst wird, nicht hinein. Wir sehen diesen Papst ungerufen neben Wala von Corbie und Agobard von Lyon auf die Seite der im Namen der Reichseinheit rebellierenden Söhne treten. Wir hören, daſs dieses Dazwischentreten von der kaiserlichen Partei als ein unerhörter Eingriff aufgefaſst wird, und daſs eine stattliche Anzahl von Bischöfen, ja sogar der fränkische Episkopat in seiner Gesamtheit gegen Gregor protestieren und daſs sie ihm mit der Exkommunikation drohen, falls er seinerseits Kaiser Ludwig exkommunizieren sollte. Wir vernehmen dann von einer leidenschaftlichen Antwort des Papstes, in der die renitenten Bischöfe mit harten Worten zum Gehorsam gerufen werden. Daraufhin verschwinden die protestierenden Bischöfe, ohne irgend etwas weiteres von sich hören zu lassen. Der Papst aber, der soeben noch in schärfster Form seine Rechte vertreten hat, verhandelt auf einmal in milder und versöhnlicher Weise mit Ludwig dem Frommen und scheint sich mit diesem zu verständigen. Nach dem Verrat auf dem Lügenfelde bei Kolmar reist er dann plötzlich nach Italien ab, angeblich verstimmt über den Ausgang der Sache und — wie es scheint — dem fränkischen Episkopat völlig freie Hand lassend.

Wie ist das zusammenzureimen? Wie kommt es, daſs jene „stattliche Gesamtheit“ [1] von Bischöfen, die so klar für die karolingische Anschauung eintritt, spurlos verschwindet? Wie kommt es ferner, daſs der Papst dem einen Teil der Bischöfe gegenüber so schroff die höchste Autorität des römischen Stuhles entgegenhält, während er nicht den Mut hat, kurze Zeit darauf dem anderen Teil gegenüberzutreten, als dieser Wege betritt, die er nicht billigen kann? Wie kommt es, daſs dieser Papst, der in jenem Schreiben so trotzig sein Recht der Einmischung wahrt, sich auf einmal fluchtartig entfernt, noch dazu gerade in dem Augenblick,

---

1) Lilienfein a. a. O. S. 71. Im Gegensatz hierzu spricht Mühlbacher S. 387 von den „wenigen“ Bischöfen, die bei Ludwig aushielten.

nur dafür, daſs seine Anwesenheit ihrem Zwecke nützlich wurde. Als Gregor mit Ludwig — wie es scheint — zu einer Verständigung gelangt war, war den Unitariern bereits der Sieg gewiſs. Der Abfall hatte bereits in Ludwigs Heer gewaltige Dimensionen gewonnen. Der Kaiser war in den Händen seiner Feinde, und zu spät sah Gregor ein, zu welchen Zwecken man ihn miſsbraucht hatte. Voll Reue kehrte er nach Italien zurück, ohne den Mut zu haben, seine Stimme gegen seine betrügerischen Parteigenossen zu erheben. Steht nun aber unser in Rede stehender Brief nicht in vollem Widerspruch mit der friedlichen Absicht des Papstes?

Welche Bischöfe waren es denn — so fragen wir zunächst — die sich gegen den Papst gewandt hatten? Wir wissen mit einiger Sicherheit nur, daſs Drogo von Metz, Moduin von Autun, Wilirich von Bremen und Aldrich von Le Mans dabei gewesen waren [1]. Es war jedenfalls nur eine geringfügige Minderheit solcher, die Kaiser Ludwig persönlich nahe standen. Die Majorität war hingegen lotharisch gesinnt, da es ihr um die Reichseinheit zu tun war. Dies ist bisher fast durchweg übersehen worden [2]. Wenn wir von einer Spaltung reden, so kann nur die Auffassung gelten, daſs sich jene wenigen Ludwig persönlich ergebenen Bischöfe von der unitarisch gesinnten Majorität emanzipiert haben. Eine prinzipielle Bedeutung darf dieser Spaltung nicht beigemessen werden, wie aus dem folgenden noch weiterhin ersichtlich sein wird [3].

1) Auch der Bischof von Chur und der Abt von Prüm scheinen dabei gewesen zu sein. Vgl. Hauck, S. 501; Lilienfein, S. 70.

2) z. B. H. Böhmer, Realenzykl. für prot. Theol. VII, 93: „Aber nur bei den imperialistisch gesinnten geistlichen Groſsen vom Schlage Agobards von Lyon fand er (Gregor) für diese Absichten Verständnis“. Vgl. S. 337 Anm. 1.

3) Es begegnet manchmal die Auffassung, als ob von den Zeiten Karls des Groſsen her eine starke kaiserlich gesinnte Partei im Episkopat geherrscht habe, die jetzt durch den Eingriff Gregors zum ersten Male gesprengt worden sei. „Die Spaltung des fränkischen Klerus, die Entstehung einer Faktion, welche die päpstlichen Rechte dem Kaisertum gegenüber vertrat, war das ausschlaggebende Ereignis“ (Hauck S. 504). Danach scheint es, als ob es sich im Jahre 833 um die Frage

Aus mehreren Anzeichen ist deutlich zu sehen, daſs es dieser kleinen Partei nicht darauf ankam, die Rechte des Staates im karolingischen Sinne zu wahren. Sie sprechen dem Papste keineswegs prinzipiell das Recht der Einmischung ab, vielmehr setzt ihre Opposition in dem Punkte ein, der alle Führer in jenen Kämpfen geeinigt zu haben scheint: in dem Protest gegen die vermeintliche Absicht Gregors, Ludwig mit dem Bann zu belegen. Sagt doch auch Agobard, daſs man den Papst, falls er in unverständiger und feindlicher Absicht komme, mit Recht bekämpfen und zurückweisen würde [1]. Also die fränkische Geistlichkeit war durchaus nicht uneinig in ihrer theoretischen Grundlage, wie ich sie oben geschildert. Es handelt sich nur darum, daſs die wenigen Bischöfe, die aus persönlichen Gründen bei Ludwig aushielten — bis zuletzt hielten offenbar auch sie nicht alle aus — eine Rechtfertigung ihres Verhaltens abgaben.

Betrachten wir nun das Schreiben dieser Bischöfe näher, soweit es sich aus dem Antwortschreiben Gregors rekonstruieren läſst. Die schroffe und schneidige Opposition, die man ihm vielfach zuschreibt, kann ich nicht erkennen. Wenn sich der Papst oder der in seinem Namen redende Verfasser des Antwortschreibens die Anrede „Bruder" verbittet, so geht daraus keineswegs hervor, daſs die Bischöfe dem Papste zu nahe treten wollten. Die Anrede „frater" an den Papst bedeutet nichts Ungewöhnliches. Sie wird uns mehrfach bezeugt und wenn sie auch in jener Zeit auſser Gebrauch gekommen war, konnte sie doch nicht für etwas so Unerhörtes gelten, wie gewöhnlich angenommen wird [2]. Auch

---

von Kaiser und Papst gehandelt hätte, während es sich in Wahrheit nur um die Reichseinheit gehandelt hat. Ferner kann nicht die Rede davon sein, daſs der Episkopat in seiner Mehrheit kaiserlich gesinnt war; seit der Synode zu Paris 829, die ich um ihrer symptomatischen Bedeutung willen nenne, war der Grundsatz der Superiorität der Kirche über den Kaiser im fränkischen Klerus bewuſst zur Geltung gekommen.

1) M. G. Ep. V, p. 227.

2) Baluze merkt in seiner Ausgabe des Briefes an: Fratrem ex veteri more, cuius retentissimus est Cyprianus: nec aliter concilia Africae, aut ipse Augustinus. Sed vetustiora erant exempla, quam ut hisce

entspricht diese Anrede ganz der damaligen Stimmung des fränkischen Episkopats [1]. In den zornigen Worten des Antwortschreibens liegt also wohl nur die Absicht einzuschüchtern, und wenn den Bischöfen unterschoben wird, sie hätten mit der Absetzung des Papstes gedroht, so wird man dem nicht viel Glauben beizumessen haben [2]. Wir haben ja den Brief der Bischöfe nicht selbst und können ihn nur ungefähr aus der Antwort rekonstruieren. Ich glaube, man tut hierbei gut, die polemische Tendenz dieser Antwort stets scharf im Auge zu behalten.

Meiner Meinung nach reduziert sich der Brief der Bischöfe auf eine vielleicht etwas trotzige, keineswegs aber unbotmäſsige Rechtfertigung ihres Verhaltens. Wenn sie z. B. schreiben, daſs sie seine Ankunft mit Freuden begrüſst hätten und ihm nur darum nicht entgegeneilen könnten, weil der heilige Befehl des Kaisers sie zurückhalte, so dürfte man zu weit gehen, wenn man hierin eine Unterordnung des Papstes unter den Kaiser erblicken wollte, die in der Geschichte der Zeit kein Analogon haben würde. Es ist vielmehr weiter nichts als ein Entschuldigungsversuch. Im übrigen verschanzen sich die Bischöfe hinter das Gerücht von der geplanten Absetzung des Kaisers, indem sie in hochtönenden Worten den Papst vor dieser „Beschimpfung und Entehrung der kaiserlichen Gewalt und Verminderung und Beschränkung der päpstlichen Autorität“ warnen [3]. Sie versteigen sich

temporibus potuerint esse valida. Baronius porro ad annum 419 loquens de libris Augustini adversus Julianum agnoscit morem illum qui antiquitus obtinebat, ut singuli episcopi Romanum appellarent fratrem, nihil detrahere de dignitate ac majestate eius.

1) S. oben.

2) quod minari vos cognoscimus periculum (M. G. Ep. V, p. 231). Vielleicht beziehen sich diese Worte auch lediglich auf die Äuſserungen einiger Heiſssporne in Ludwigs Lager. Vgl. V. Hlud. SS. II, c. 48, p. 635: asserentibus (sc. episcopis) nullo modo se velle eius auctoritati succumbere, sed, si excommunicans adveniret, excommunicatus abiret. V. Wal. SS. II, p. 562 sq.: . . . insuper consiliabantur firmantes pro dolor! quod eumdem apostolicum, quia non vocatus venerat, deponere deberent. Simson II, S. 41.

3) M. G. Ep. V, p. 229: pertineat ad iniuriam ac dehonestationem Imperialis potestatis et ad minorationem et reprehensionem auctoritatis.

dazu, den Papst an den Treueid zu erinnern, den er dem Kaiser geleistet habe, und künden ihm Gehorsamsverweigerung an, wenn er sich fernerhin weigere, am kaiserlichen Hofe zu erscheinen. Wie wenig diese Bischöfe als Repräsentanten des fränkischen Episkopats anzusehen sind, geht aus der Stelle ihres Schreibens hervor, in der sie dem Papste versichern, er würde im Hoflager des Kaisers sich bald überzeugen, daſs die Abänderung der ursprünglichen Reichsordnung nur dem Wechsel der Verhältnisse entspräche und durch gute Gründe zu rechtfertigen sei [1]. Unmöglich konnten Leute, die das schrieben, eine nennenswerte Partei innerhalb des von augustinischen Ideen ganz durchdrungenen Episkopats sein.

Immerhin hatte sich ein Teil, wenn auch ein kleiner Teil der fränkischen Bischöfe durch dieses Schreiben von der Majorität getrennt und schien die dynastische Politik Ludwigs verteidigen zu wollen. Die Führer der Einheitspartei muſsten antworten. Der bejahrte Papst in seiner politischen Hilflosigkeit wuſste zunächst nicht, was zu tun sei [2]. Anders die fränkischen Geistlichen, die ihn gerufen hatten. Es galt, die kaiserlichen Bischöfe, die man mit Recht als renitente Schismatiker betrachtete [3], denn sie waren der Einheitsidee untreu geworden, mit theoretischer Überlegenheit zu widerlegen. Zu diesem Zwecke brauchte keine neue Theorie erfunden zu werden, es brauchte nur die uralte Theorie vom päpstlichen Primat in den Vordergrund der Debatte gerückt zu werden. Dies war denn auch von dem Augenblick an, da die Partei mit der Hilfe des Papstes rechnen konnte, mit Geschick versucht worden.

In der Streitschrift „de comparatione regiminis ecclesiastici et politici" — der Antwort auf Ludwigs Befehl, zu ihm nach Worms zu kommen — kommt Agobard auf einen

1) a. a. O. p. 230.

2) quia cruciabatur et ipse animo pro talibus quae repererat, qualia nunquam prius credere potuisset (M. G. SS. II, p. 562).

3) Haec idcirco dicimus, ut noveritis non vos posse dividere Ecclesiam Gallicanam et Germanicam ab unitate tunicae (M. G. Ep. V p. 231).

Präzedenzfall unter Papst Pelagius zu sprechen. Als damals einige Bischöfe des Papstes Namen aus dem Wortlaut der Messe weggelassen hätten, habe Pelagius ihnen folgendes erwidert: Eure Trennung von der allgemeinen Kirche, die ich nicht duldsamerweise zulassen kann, befremdet mich aufserordentlich. Denn der heilige Augustin, eingedenk des Wortes des Herrn, das das Fundament der Kirche auf den heiligen Stuhl gründete, nennt jeden, der sich der Autorität und Gemeinschaft dieses obersten Sitzes entzieht, einen Schismatiker und bekundet, dafs es keine andere Kirche gibt aufser der, die in den priesterlichen Strahlen des apostolischen Stuhles gegründet ist. Und auf ihm, dem Unwürdigen, ruhe gegenwärtig durch Nachfolge im Bischofsamt die Festigkeit des apostolischen Stuhls. Papst Leo aber habe den Bischöfen der Viennenser Provinz über Ansehen und Vorrecht des apostolischen Stuhles ausführlich geschrieben. Aus diesem Schreiben zitiert Agobard unter anderem folgendes: Der Herr hat dieses Amtes Sakrament allen Aposteln zur Pflicht gemacht, doch so, dafs er es auf den heiligen Petrus, den höchsten aller Apostel, in besonderem Mafse legte, damit von ihm, gleichsam vom Haupte, die Gaben in den ganzen Körper flössen, auf dafs jeder, der es wagen sollte, sich der Festigkeit Petri zu entziehen, sich ausgeschlossen sähe vom göttlichen Geheimnis. Denn ihn, den er aufgenommen hatte in die Gemeinschaft der unteilbaren Einheit, wollte er zu dem ernannt wissen, was er selbst war, als er sprach: Du bist Petrus und auf diesen Fels werde ich meine Kirche bauen u. s. w. Viele andere lehrten desgleichen, fährt Agobard fort, dafs der Primat des Petrus von seinen Nachfolgern als Stellvertretern in Kraft erhalten bleibe. Unter diesen habe Papst Anastasius an den Kaiser geschrieben, dafs derjenige, welcher für den Frieden der Kirche bete, pro Christo fungatur legatione; und er habe denselben Kaiser ermahnt, den Geboten des apostolischen Stuhles zu gehorchen. Für die mangelnde Schärfe in den Beweisführungen jener Zeiten ist diese Schrift typisch. Nur die letzte der angeführten Autoritäten beschäftigt sich überhaupt mit dem Verhältnis von Papst und Kaiser. Für unsere Frage ist dies Schreiben besonders

darum wichtig, weil in ihm nur vom Primat, nicht aber von der obersten Jurisdiktion der Päpste die Rede ist. Es kam dem fränkischen Episkopat nur darauf an, eine moralische Wirkung durch Hereinziehen des päpstlichen Stuhles zu erzielen, es lag aber keineswegs in seinem Interesse, den Papst eine wirklich entscheidende Rolle spielen zu lassen.

Die widersprechenden Elemente sollten durch die Autorität der gesamten Kirche gewonnen werden. Man überreichte dem entmutigten und unschlüssigen Papste eine Sammlung autoritativer Aussprüche über den Umfang der päpstlichen Macht: er habe das Recht, zum Dienste des christlichen Glaubens und des Friedens der Kirche, zur Predigt des Evangeliums und zur Vertretung der Wahrheit zu allen Völkern zu reisen; er habe die Autorität und Macht des Apostelfürsten; sein Gericht erstrecke sich über alle, während er von niemand gerichtet werden könne [1]. Nach Radbert, der uns dies berichtet, sollen diese Worte Gregor in der Tat wieder aufgerichtet haben. Danach kam das Antwortschreiben zustande, in dem die Bischöfe in schroffster Weise zurückgewiesen wurden.

Unmöglich kann der Papst diesen Brief selbst verfafst haben. Ich sehe ganz ab von dem bereits oben angedeuteten Widerspruch, der zwischen dem friedfertigen, ja schwächlichen Charakter Gregors und der schroffen Diktion unseres Briefes besteht, obgleich er für mich die Veranlassung zu genauer Untersuchung wurde. Eine eingehende Prüfung des Briefes zwingt uns jedoch, nach einem anderen Verfasser zu suchen. Wir finden zunächst, dafs in dem Briefe zwar Bibelstellen und Kirchenväter, ja sogar Reminiszenzen aus den klassischen lateinischen Dichtern eingeflochten sind, nirgends aber lesen wir einen Kanon eines Konzils oder eine päpstliche Dekretale, obgleich wir von Radbert wissen, dafs solche dem Papste vorgelegt worden sind. Warum, so fragen wir, hat Gregor

---

1) V. Walae II, 16. Zu Unrecht behauptet Lilienfein a. a. O. S. 72, dafs dieser letzte Satz für den Norden neu gewesen sei. Schon Alkuin zitiert ihn (M. G. Ep. IV, p. 297), und Karl der Grofse hat ihn in seinem Verfahren gegen Leo III. anerkannt. Vgl. Ohr a. a. O. S. 68 ff.

diese Stellen nicht in seiner Erwiderung verwendet, wenn sie es gewesen sind, die ihm den Mut zur Entgegnung gegeben haben? [1] Doch noch mehr! Das Schreiben enthält wunderbarerweise keine Berufung auf die universelle Jurisdiktion des Papsttums, worauf schon Langen hingewiesen hat [2]. Ganz allgemein wird von der Ordnung der Kirche, von den Vorzügen der Apostelsitze u. s. w. gesprochen. Christus, nicht der Papst, wird als das Haupt der Gläubigen bezeichnet. Endlich wird — und das ist das Wesentlichste — der Drohung der Gehorsamsverweigerung, die als Absetzungsdrohung aufgefafst wird, keineswegs der obengenannte Grundsatz, dafs niemand über den Papst richten kann, entgegengestellt. Es heifst vielmehr nur, Gregor fürchte die Drohung der Absetzung nicht, solange man ihn nicht des Diebstahls, des Mordes, des Kirchenraubes oder anderer schwerer Verbrechen überführe. Die Möglichkeit der Absetzung wird also prinzipiell durchaus nicht geleugnet. Sollte so ein Papst geschrieben haben, dem man soeben die Aussprüche seiner Vorgänger vorgelegt hatte, in denen der Grundsatz der obersten Jurisdiktion ausgesprochen war? Und das noch überdies, nachdem vor wenig mehr als einem Menschenalter der grofse Karl in seinem Verfahren gegen Leo III. dem Grundsatz Rechnung getragen hatte, dafs niemand über den Papst richten könne? [3] Wir müssen sagen: Der Brief ist gar nicht im Interesse des Papstes geschrieben — das geht aus dem Gesagten klar hervor, — sondern lediglich im Interesse des unitarischen Episkopats.

Hat aber Gregor den Brief nicht selbst verfafst, so mufs ihn wohl einer der Unitarier aus dem Lager Lothars ent-

1) Quibus profecto scriptis gratanter accepit et valde confortatus est. V. Walae II, c. 16. Wasserschleben (Beiträge zur Geschichte der falschen Dekretalen, S. 50) folgert aus diesem Umstand, dafs der Brief vor der Mitteilung jener Schriftstücke geschrieben worden sei, Simson II, S. 44 bezweifelt aus gleichem Anlafs die Glaubwürdigkeit Radberts. Dagegen Hauck a. a. O. S. 502 Anm. 3. Die Schwierigkeit hebt sich sofort, wenn man einen anderen Autor annimmt.

2) a. a. O. S. 819 Anm. 1.

3) Vgl. Ohr a. a. O. S. 68ff.

worfen haben. Die Wahl ist nicht sehr grofs. Man hat vermutet, dafs Paschasius Radbert, der gelehrte Mönch von Korbie, der mit seinem Abte Wala im Lager der Söhne weilte, an der Redaktion des Briefes beteiligt gewesen sei [1]. Radbert und Wala scheinen wenigstens diejenigen gewesen zu sein, die dem Papste die oben erwähnte Sammlung von Aussprüchen überreicht haben [2]. Daraus könnte man schliefsen, dafs sie vielleicht das Antwortschreiben ausgearbeitet haben. Eine Stilvergleichung läfst jedoch Radberts Mitarbeiterschaft als völlig ausgeschlossen erscheinen. Der breite schwülstige Stil des Biographen Walas, der als einziges Mittel der Polemik Verdächtigungen und Schmähungen der Gegner, sowie nicht minder mafslose Verherrlichung der eigenen Parteiangehörigen zu kennen scheint, steht in völligem Gegensatz zu der knappen, dialektisch gewandten Beweisführung unseres Briefes. Wenn ihn nun aber Radbert nicht verfafst hat, kann er eigentlich nur von Agobard selber stammen, dem bedeutendsten unter den Führern der Einheitspartei [3].

Für mich besteht nicht der geringste Zweifel an der Autorschaft Agobards. Man beachte zuerst die Übereinstimmung zwischen unserem Briefe und der oben kurz analysierten „comparatio" bezüglich des päpstlichen Amtes. Es erscheint in beiden Schriften als höchste moralische Gewalt, während dem Episkopat eine Art Kontrolle zuerkannt wird, wenn sich der Papst seines Amtes unwürdig zeigen sollte. Man beachte ferner den Stil. Agobard schreibt einen belebten, durchaus originellen Stil, den man als eine wunderliche Mischung von dialektischer Prägnanz und rhetorischem

1) Hauck a. a. O. S. 503.

2) V. Walae a. a. O. c. 16.

3) Auf einen dritten ist man bisher nicht verfallen. Hauck (S. 502/503) scheint an eine gemeinsame Redaktion Agobards und Radberts nach Angabe des Papstes zu glauben. Wenigstens steht in seiner Darstellung Gregor hinter dem Briefe. Dieser Auffassung stehen Simsons Bedenken gegenüber, die bereits Wasserschleben, Beiträge zur Geschichte der falschen Dekretalien, S. 50 geäufsert hat. Für eine Kollektivarbeit scheint mir das Schreiben zudem viel zu einheitlich und geschlossen. Gregor hat nur seinen Namen hergegeben, das scheint mir gewifs.

Pathos kennzeichnen kann. In unserem Briefe ist diese Schreibart des begabtesten unter den politischen Schriftstellern des neunten Jahrhunderts unzweifelhaft zu erkennen. Schon Hauck ist das aufgefallen [1]. Aber noch mehr! Wir beobachten in den Schriften Agobards aus jenen Tagen eine sich von opus zu opus steigernde Heftigkeit der Polemik. Unser Brief müfste chronologisch zwischen die „comparatio utriusque regiminis" und den „liber apolegeticus" gesetzt werden. Liest man nun diese drei Schriftstücke in der angegebenen Reihenfolge hintereinander durch, so wird man finden, dafs sie gleichsam aus einem Zorn geboren, in einer imposanten Stufenfolge wuchtiger Polemik konzipiert sind. Ich glaube, dafs niemand, der sich die Briefe vorurteilsfrei unter diesem Gesichtspunkt ansieht, sich dem unmittelbaren Eindruck entziehen kann, dafs sie aus einer Feder stammen.

Somit läfst sich sagen: Die Reise Gregors IV. nach Frankreich vom Jahre 833 bedeutet kein Auftreten einer neuen, papalen Richtung in den Kämpfen der Zeit [2]. Es gelang dem Papste nicht, eine selbständige, politische Rolle zu spielen, gegen seinen Willen wurde er zum Werkzeug der Einheitspartei [3]. Dementsprechend kann von einer durch seine Dazwischenkunft veranlafsten Spaltung des fränkischen Episkopats in eine kaiserliche und päpstliche Partei nicht die Rede sein. Nur wenige Geistliche entzogen sich der

---

1) a. a. O. S. 502.

2) Lilienfein, S. 69: „Die fränkischen Bischöfe standen vor der Frage, wen sie als Herrn anerkennen wollten: den Kaiser oder den Papst". Davon kann nicht die Rede sein. Der Papst war längst als oberstes Haupt der Christenheit anerkannt und die Parteinahme der Bischöfe bestimmte sich nach einer ganz anderen Frage, nämlich nach der Frage: Reichseinheit oder Reichsteilung? Auch zu Karls des Grofsen Zeit wurde dem Papste der Anspruch, Haupt der Christenheit zu sein, nie bestritten. Vgl. Ohr a. a. O. S. 47 ff.

3) Vielleicht hätte er dem Papsttum genützt, wenn seine Friedensmission Erfolg gehabt hätte. So aber verliefs er Italien poenitudine itineris correptus, wie Nidhard sagt. Er mufs es wohl gefühlt haben, dafs er nur dem fränkischen Episkopat genützt hatte.

bewaffneten Aktion der Unitarier, da sie persönlich an Ludwig gebunden waren. In einem Schreiben an Gregor suchten sie ihr Verhalten zu rechtfertigen. Agobard, der geistige Führer der Einheitspartei, antwortete ihnen unter dem Namen des Papstes und suchte sie durch die Autorität des päpstlichen Stuhles zum Anschlufs zu bewegen. Dieser Brief bedeutet vom Standpunkt des Papsttums aus einen Rückschritt gegenüber der unter Karl dem Grofsen gewonnenen Position, da er die Möglichkeit der Absetzung des Papstes zugibt[1]. Für die Entwickelung der theoretischen Anschauungen hat der sogenannte Eingriff Gregors mithin keine Bedeutung, für die Entwickelung der politischen Machtverhältnisse nur die eine, dafs durch ihn die Position der Unitarier so sehr verstärkt wurde, dafs ihnen der Sieg ohne Schwertstreich zufiel.

Ich könnte mich mit diesem Resultat meiner Untersuchung begnügen. Es scheint mir jedoch nicht uninteressant zu sein, der Entstehung von der Legende des protestierenden-kaisertreuen Episkopats und der schneidigen Abfertigung von seiten des Papstes nachzugehen. Das Studium der Legendenbildungen pflegt lehrreich zu sein.

Der erste Herausgeber unseres Briefes, Jean Papire Masson, ein geschäftiger Vielschreiber, der ursprünglich Jesuit, später ein eifriger Anhänger der gallikanischen Richtung war, hat ihn bemerkenswerterweise ausdrücklich als einen Brief Agobards adversus episcopos partis Ludovici bezeichnet[2]. Da ihm daran lag, einen Konflikt von grofser theoretischer Bedeutung aus den Ereignissen von 833 zu machen, stellt er die Behauptung auf, die Bischöfe hätten der Meinung Aus-

1) Es ist auffallend, dafs Agobard keine päpstlichen Aussprüche zitieren wollte. Er bringt kurz vorher in der „comparatio" doch einige Papstaussprüche, die eigentlich besser an die Bischöfe als an den Kaiser gerichtet wären. Siehe S. 344. Sollte das vielleicht Absicht gewesen sein?

2) Agobardi Episcopi Lugdunensis Opera (Paris 1605) ed. Papirius Massonus.

druck gegeben, der Kaiser habe in der Verwaltung der Kirche mehr zu sagen als der Papst. Es kommt Masson darauf an zu zeigen, daſs jene Bischöfe bereits die Freiheit der gallikanischen Kirche hätten verteidigen wollen. Daher spricht er von einem conventus der fränkischen Bischöfe und wagt sogar die Behauptung, daſs der Grundsatz ausgesprochen worden sei, man könne den Papst ohne Kränkung des apostolischen Stuhles absetzen.

In dem berühmten Werke Peter da Marcas „De concordia sacerdotii et imperii, seu de libertatibus ecclesiae gallicanae“ wird die Ansicht Massons bekämpft. Wir wissen, daſs de Marca sich eifrig bemühte, den üblen Eindruck, den sein erstes Hervortreten in Rom hervorgerufen hatte, wieder gut zu machen. Er hebt daher hervor, daſs die Bischöfe sich beim Papste in dem in Rede stehenden Schreiben nur entschuldigten und daſs von einer Absetzung des Papstes ebensowenig die Rede sein konnte, wie dieser an die Exkommunikation des Kaisers gedacht habe. Und um Massonius vollends abzuführen, leugnet er die Autorschaft Agobards und behauptet, daſs Gregor IV. den Brief geschrieben habe [1].

Seitdem gilt der Brief als vom Papste selbst verfaſst. In neuerer Zeit hat es niemand für nötig befunden, die Beweise de Marcas nachzuprüfen. Und doch scheint es mir nicht unwichtig zu wissen, ob damals das Papsttum bewuſst einer Partei fränkischer Bischöfe entgegentrat, oder ob es der Führer der Majorität ist, der die Minorität abfertigt. Welche Beweise aber führt de Marca an? So gut wie keine. Er sagt zur Bekräftigung: „ut e lectione epistolae nos deprehendimus“. Als ob irgend jemand geleugnet hätte, daſs der Brief im Namen des Papstes geschrieben worden wäre.

Noch eins: wäre der Brief vom Papste selbst verfaſst, welchen Grund hätte Masson haben können, ihn Agobard zuzuschreiben? Keinen. Für seine Tendenz, aus der Reise Gregors einen Zusammenstoſs im Stile der späteren gallikanistischen Kämpfe zu konstruieren, wäre der Papst gewiſs

---

1) Vgl. die zweite Auflage des Buches (Paris 1669) lib. IV, cap. 11, p. 235 u. 236.

ein besserer Verfasser des Schreibens gewesen. Wenn er den Brief dennoch Agobard zuschreibt, so geht daraus hervor, dafs er ihm als solcher überliefert worden ist.

De Marcas Widerlegung ist recht eigentlich eine Scheinwiderlegung. Die oben zitierten handgreiflichen Übertreibungen Massons stellt er zwar zurecht, aber die Basis des Massonschen Gebäudes bleibt unangegriffen. Hätte er die Frage gestellt: wer waren denn die renitenten Bischöfe?, so hätte er zu einem Resultat kommen müssen, das die Auffassung des Gegensatzes zwischen fränkischer Kirche und Papsttum für das Zeitalter Ludwigs des Frommen für immer unmöglich gemacht hätte. Ich lasse es dahingestellt, ob er bona fide gehandelt hat [1].

Die späteren Herausgeber nahmen die Legende kritiklos auf. Goldast druckt z. B. den Brief mit folgender Überschrift ab: „Rescriptum ad epistolam synodalem episcoporum Francorum ex Germania et Gallia congregatorum pro causa Ludovici Pii imperatoris“ [2]. Auch in der neuesten Ausgabe der Schriften Agobards, deren unbestrittene Vorzüglichkeit eine Prüfung des überlieferten Textes überflüssig erscheinen läfst, wird er Gregor zugeschrieben [3].

Für die moderne Auffassung war die vom Parteiinteresse diktierte Auffassung Massons verhängnisvoll. Weil man sich nicht klar wurde über die geringe Anzahl der renitenten Bischöfe, nahm man ruhig den unhistorischen Gegensatz zwischen Episkopat und Papsttum hin. Weil zur Austragung dieses Gegensatzes ein Papst an die Spitze der einen Partei gehörte, liefs man Gregor eine Rolle spielen, die er

1) Es würde uns zu weit führen, hier de Marcas Arbeitsweise würdigen zu wollen. Das scharfe Urteil „univa ad una profonda erudizione un bellissimo genio ed una facilità mirabile di svolgere le cose come voleva“ (Moroni Bd. 42) scheint mir nur allzu gerechtfertigt zu sein.

2) Bei Dupuy (Traités des droits et libertés de l'égl. gall. 1651 II, p. 21) wird der Brief zu einer „Response faite au Pape Grégoire IV par les Evesques François, sur ce qu'il menaçait d'excommunier le Roy Louïs le Debonnaire et eux“.

3) Dümmler, M. G. Ep. V, p. 228 sqq. nach dem Pariser Kodex. Zu bemerken ist, dafs die Anrede fehlt, die sonst von Agobard nicht weggelassen zu werden pflegt.

nie gespielt hat und seinem Alter sowie seinem Charakter nach gar nicht spielen konnte. Und weil der vermeintliche Streit zwischen kaiserlicher und päpstlicher Partei die Darstellung gebunden hielt, vernachlässigte man die Hauptfrage des Zeitalters Ludwigs des Frommen: die Frage nach der Einheit des Gottesstaates.

Ich kann zum Schlusse eine Bemerkung nicht unterdrücken: Neben genauester Kenntnis der Quellen wird eine allseitige Benutzung der einschlägigen Literatur vom Historiker gefordert. Bei der ungeheuren Fülle moderner Darstellungen und Untersuchungen pflegt man indes ältere Werke, namentlich die des 17. und 18. Jahrhunderts zu vernachlässigen. Wie gefährlich das ist, hat das klassische Beispiel des Vertrages von Anagni bewiesen. Auch unsere Untersuchung zeigt dies von neuem. Bei dem Mangel an ausreichenden Bibliographieen und der Schwierigkeit, ältere Werke zu erreichen, wird eine vollständige Benutzung der älteren Literatur freilich ausgeschlossen bleiben. Nur darf die Vernachlässigung der Bücher, die vor 1840 geschrieben sind, nicht gerade zum Prinzip erhoben werden.

Die Summae confessorum

(sive de casibus conscientiae)

— von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias —

(unter besonderer Berücksichtigung ihrer Bestimmungen über den Ablafs)

untersucht von

Dr. Johannes Dietterle,

Pfarrer in Burkhardswalde.

Einleitung.

Unter einer „Summa confessorum" hat man eine Zusammenfassung der kasuistischen Jurisprudenz zu verstehen, die für die Zwecke des forum internum und zwar zur Belehrung der Konfessoren gegeben wird. Allerdings wird dieser Name, besonders seit dem 15. Jahrhundert, auch für Traktate über einzelne Teile der ganzen in eine solche Summa gehörenden Materie gebraucht, aber von Haus aus ist er der offizielle Titel nur für diejenigen Summen, welche alles vollständig zusammenstellen, „quae — wie Astesanus sagt (vgl. über diesen unten II. Teil sub 1) — pertinebant ad consilium in foro conscientiae tribuendum". Dieselben werden häufig auch als Summae casuum oder als Summae de casibus conscientiae bezeichnet. Aufgabe und Ziel ihrer Verfasser bestand darin, „de poenitentia jurisconsultorum modo scribere et juris principia ad forum poenitentiale ita, ut confessarius in administrando sanctae poenitentiae sacramento quae jus praecipiat, doceatur adhibere" [1].

1) Vgl. Fr. Joh. Schulte, Roberti Flamesburiensis Summa de Matrimonio et de Usuris ex Roberti Poenitentiali edid. (Gissae 1868), p. VII.

Aufserhalb des Kreises unserer Betrachtung kommen demgemäfs zu liegen: die Confessionalia, ferner die einfachen Sammlungen von casus, die ohne inneren Zusammenhang notizenartig aneinander gereiht sind, die Traktate über einzelne Materien des Beichtsakramentes usw.

Doch würde es nicht durchführbar und nicht ratsam sein, von den eigentlichen Summen die aus denselben gezogenen resp. auf dieselben sich aufbauenden Kompendien auszuscheiden. Es läfst sich nicht feststellen, wo das Kompendium anfängt und wo die Summa aufhört. Oft ist ein mehr als gedrängtes Kompendium als Summa bezeichnet und wiederum unter dem Titel „Summula" ein Buch von gröfserem Umfange gegeben. Auch würde es nicht ratsam sein, die Bearbeitungen der gröfseren Summen, die Apparate und Glossen zu ihnen, die metrischen Auszüge aus ihnen für sich zu behandeln.

Diese nunmehr sich ergebende literarische Gruppe aber wiederum zu teilen in eine solche mehr popularisierender und eine solche mehr wissenschaftlicher Art, wozu man sich vielleicht durch den von Stinzing [1] eingeführten Begriff der „popularisierenden Literatur des römisch-kanonischen Rechtes" veranlafst sehen könnte, wäre unpassend und zwecklos. Will man den Versuch, offizielle Bestimmungen des kanonischen Rechtes den Beichtvätern für ihre Tätigkeit in foro interno in übersichtlicher, verständlicher Form darzubieten, schon eine Popularisierung des Rechtes nennen, so ist allerdings diese ganze Gattung der Summae confessorum sive de casibus conscientiae popularisierende Literatur. Sie verdient aber diesen Namen ganz und gar nicht, wenn man bedenkt, dafs sie auf die Laien und deren Belehrung gar keine Rücksicht nimmt mit einziger Ausnahme der „Summa Johannis deutsch" von Bruder Berthold, die von Haus aus auf gebildete Laien Rücksicht nehmen will [2].

Man darf die Summae confessorum nicht verwechseln

---

1) Dr. R. Stintzing, Geschichte der populären Litteratur des römisch-kanonischen Rechtes in Deutschland. Leipzig 1867.

2) Ein flüchtiger Einblick in dieses Werk zeigt, dafs in Wirklichkeit auch hier die Rücksicht auf die Belehrung der eigenen Ordensleute, also der Konfessoren, die durchweg leitende ist.

mit den rein juristischen oder rein theologischen Summen. Ihre Verfasser bewegen sich zu gleicher Zeit auf dem juristischen und theologischen Gebiete. Zumeist ist es so, dafs in den Summae confessorum der Theolog, der die nötigen Kenntnisse des jus canonicum besitzt, seine darin unerfahrenen Kollegen belehrt, oft aber stellt sich das Verhältnis auch so, dafs der Jurist darin theologische Materien behandelt.

Das war so gekommen: die alten Canones und Libri poenitentiales waren verschwunden, seitdem weltliches und kirchliches Strafrecht sich nicht mehr ergänzten, sondern neben dem weltlichen Forum ein zweites Forum mit seinen Ansprüchen hervortrat, seitdem dem Priester eine ganz neue richterliche Tätigkeit im Beichtstuhl zugefallen war. Die kirchliche Bufse war nicht mehr blofs ein Supplement der weltlichen Bufse, sondern zum Sakrament geworden, das forum conscientiae hatte sich aufgetan, der Priester hatte hier die richterliche Aufgabe zu entscheiden: „quale illi consilium debeat exhibere et cuius modi remedium adhibere diversis experimentis utendo ad sanandum aegrotum“ [1]. Die Casus conscientiae, die verschiedenen Fragen des Gewissens, hatten für ihn, den Konfessor, nicht blofs Schwierigkeiten in bezug auf ihre ethische Seite; der Priester begab sich hier von dem Gebiete der Moral auf das der Rechtslehre. Die nunmehr sich entwickelnde Kasuistik, welche die Grenzen zwischen der theologischen Wissenschaft und der Jurisprudenz oft genug so verwischte, dafs sie nicht mehr zu erkennen waren, führte die erstere so in das Gebiet der letzteren ein, dafs die „bedeutenden Juristen oft zugleich halbe Theologen und die Theologen meistens halbe Juristen“ waren [2]. Die dieser Zwitteraufgabe entspringende Literatur wird nun hauptsächlich repräsentiert durch die Summae confessorum. — Ihre Bedeutung für die Praxis ist aufserordentlich grofs gewesen. Aus ihnen schöpften die Konfessoren ihre ganze Weisheit, zumal da sie, wenn sie auch Lust dazu gehabt hätten, doch wohl nur selten Gelegenheit hatten, zu den Quellen zurückzugehen. Die Summen übermittelten

1) Kanon 21 des Lateran. Konzils von 1215 Omnis utriusque.
2) Vgl. Stintzing a. a. O., S. 492.

ihnen die Kenntnis der offiziellen Bestimmungen, insbesondere des jus canonicum, für ihre Tätigkeit in foro interno. Die Beichtväter wiederum sind dann die, welche die Theorie in die Praxis hinüberleiten. Die Summae confessorum sind der Kanal, durch den ihnen die Kenntnisse zufliefsen, die sie im Beichtstuhle verwerten und auch nach ihrem Gutdünken mundgerecht für das Volk zubereitet in die Sermones bringen. So ist zwischen päpstlicher Theorie und Praxis des Alltagslebens die Brücke hergestellt.

Eben darin sehen wir eine Notwendigkeit auch für die protestantische Forschung, diese Summae einmal zu bearbeiten. Und um eine Probe zu geben von der Art und Weise, wie diese Summisten ihre weitschichtige Aufgabe lösen, habe ich ihre nicht uninteressanten, zum Teil recht charakteristischen, Ausführungen über den Ablafs auszugsweise mitgeteilt, für die man protestantischerseits ein besonderes Interesse voraussetzen darf [1].

Über die Ordnung, in der die Summen zu behandeln sind, orientiert die nachfolgende Zusammenstellung. [Es könnte scheinen, als sei die Zahl der aufgezählten Summae confessorum noch viel zu klein, denn z. B. Quétif et Echard [2] nennen allein aus dem Predigerorden 132 Mitglieder als Verfasser von solchen Summae confessorum — doch sind dabei eben alle Traktate usw. mitgezählt und manches Werk genannt, das gar nicht existiert [3]. Der Verfasser glaubt nicht, dafs er irgendeine wirkliche Summa confessorum ganz übersehen

1) Ich komme damit zum Abschlusse einer früher begonnenen Arbeit. Vgl. meine Programmarbeit „Die franziskanischen Summae confessorum und ihre Bestimmungen über den Ablafs", Döbeln, Progr. d. Realgymn. 1893. — Übrigens trifft bezüglich der Geschichte des Ablasses, auch soweit sie nur in der Summae confessorum sich verfolgen läfst, das zu, was Goetz von der Geschichte des Bufssakraments sagt: dafs sie „ein strikter Beweis gegen die römischerseits immer prätendierte Einheit der Kirche in ihrer Lehre ist". Vgl. Goetz, „Studien zur Geschichte des Bufssakraments" in der „Revue internationale de Théologie, II[e] Année 1894, S. 301.

2) Quétif et Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum (Lutet. Parisiorum 1719), tom. I. II.

3) Wie ja diese Ordensbiographen äufserst beflissen sind, ihre Ordensleute als möglichst tätig auf allen literarischen Gebieten darzustellen.



hat. Soweit er es nach dem augenblicklichen Stande der Katalogsarbeiten beurteilen kann, ist auch keine der wichtigeren Summen, soweit sie nur handschriftlich existieren, übersehen. Vieles, was in unser Gebiet zu gehören schien, erwies sich als aufserhalb desselben gehörig [1].]

Es kommen in Betracht [2]:

Robertus Flamesburiensis	1207—1215
Konrad (P. oder M.)	1215—1226
Raymundus de Pennaforte	P. ca. 1230
Guilelmus Redonensis	P. ca. 1250
Johannes Friburgensis Lector	P. ca. 1280
Monaldus	M. ca. 1280
Burchardus Argentinensis Guilelmus de Kayoco Albertus de Brixia Mandug.	P. 1280 — Ende des 13. Jahrhunderts
Bertholdus	P. Ende des 13., viell. auch Anf. des 14. Jahrhunderts
Astesanus de Ast	M. 1317
Durandus Campanus	M.
Summa metrica (Thomas)	P. 1. Hälfte des 14. Jahrh.s

1) So insbes. in den Prager, in dieser Literaturgattung besonders reichhaltigen Bibliotheken. Es gehören nicht hierher aus 1) der Bibl. des Prager Metropolitankapitels zu St. Veit: eine Summa confessorum eines Johannes ab Avinione C. 72, eine Summa aurea D. 96 (sie ist weder die des Monaldus noch die des Wilhelm von Auxerres), ferner die Summae confessorum ungenannter Verfasser C. 39. C. 49. C. 60. C. 90. C. 109, sowie die in mehreren Exemplaren vorhandene Summa Innocentii Papae (ein Traktat Innozenz' IV. de poenitentia, in dem übrigens keine Bestimmungen über die Indulgenzen sich finden). Diese Summa Innocentii auch in 2) der k. böhm. Universitäts-Bibl. Prag unter III. B. 15. VII. B. 8. I. E. 25. 248. Ferner nicht die dort vorhandene Summa confessionis III. D. 17, eine Summa Stephani, des Generalvikars des Erzbischofs (kleine Sammlung von casus conscientiae) X. A. 25, die casus consc. anonymi XII. F. 6, die Summa mag. Pauli circa conf. III. D. 13 fol. 143b—148, eine Summa confessorum C. 60, weiter D. 124. V. C. 24. XI. C. 5, alles Traktate, ungeordnete Sammlungen von casus aus der Praxis u. ähnl.

2) Die Jahreszahlen im nachfolgenden geben die Abfassungszeit der Summae der genannten Verfasser an. Die Buchstaben P. und M. bezeichnen deren Zugehörigkeit zum ordo Praedicatorum oder Minor.

Summa Rudium	P. 1334—1338
Bartholomaeus a Sancto Concordio	P. 1338
Summula de Summa (Adam) (auch Summa pauperum) Glosse dazu	P. Mitte des 14. Jahrh.'s
Manuale confessorum metricum Glosse dazu	P. nach 1347
Nicolaus ab Ausmo	M. 1444
Angelus de Clavassio	M. zw. 1471 u. 1484
Baptista de Salis	M. 1483
Johannes de Tabia (Cagnazzo)	P. 1517
Silvester Prierias	P. 1519.

Dafs Dominikaner und Franziskaner auf diesem literarischen Gebiete, in dem es sich um Erziehung und Anleitung der Beichtväter handelt, ganz besonders tätig gewesen sein werden, ist eine Vermutung, die sich jedem, der die Tätigkeit der beiden Orden kennt, ohne weiteres nahe legt. Trotzdem überrascht es, nach endgültiger Zusammenstellung der hierher gehörenden Werke zu sehen, dafs *andere Orden auch nicht den allergeringsten Anteil an dieser Arbeit* haben und nicht eine einzige Summa von einem Mitglied eines anderen Ordens verfafst worden ist. Ein neuer Beweis dafür, in welch nachdrücklicher Weise die beiden Bettelorden das ganze Gebiet des forum internum für sich mit Beschlag belegt haben [1]. Auch dafür ist die obige Zusammenstellung ein Beweis, wie die Dominikaner, die die ersten namhaften und für alle Folgezeit einflufsreichen Vertreter dieser Richtung stellen, von allem Anfang an durch das Streben nach gelehrter Bildung sich auszeichnen.

Doch gebührt das Verdienst, schon vor der Gründung der beiden Orden die erste Anregung zu der neuen Arbeit gegeben zu haben, dem Robert von Flamesbury. Nach ihm aber lag diese Arbeit, von Konrad bis Silvester Prierias, volle dreihundert Jahre in den Händen der beiden Bettel-

1) Im übrigen zeigt die Verbreitung der Handschriften und Drucke, dafs diese dominikanischen und franziskanischen Summen in ihrem praktischen Werte allerorten, auch von anderen Orden, anerkannt und fleifsig benutzt worden sind.

orden, denen sie nachmals die Jesuiten vollständig abgenommen haben [1]. — Die einzelnen Nationen haben sich in folgender Weise an der Arbeit beteiligt: Robert von Flamesbury, obwohl seiner Geburt nach Engländer, mufs bezüglich seiner Tätigkeit als Franzose gezählt werden [2]. Er und ein Deutscher, das ist Konrad zweifelsohne, haben die Vorarbeiten geliefert. Ein Spanier, Raymund von Pennaforte, hat zuerst mustergültig und erschöpfend das ganze Material verarbeitet. Ein Franzose — Wilhelm von Rennes — hat einen als nicht weniger mustergültig angesehenen Apparatus dazu geliefert und ein Deutscher, Johann von Freiburg, das Werk ergänzt und äufserlich vollendet, soweit dies möglich war. Binnen zwanzig Jahren war durch diese drei Genannten die Arbeit so weit gefördert, dafs ein wesentliches Hinausgehen über die Leistungen derselben im 13. Jahrhundert nicht mehr erzielt wurde. Johann von Freiburg bedeutet für dieses den Höhepunkt. Was nun folgt, sind zumeist nur exzerpierende Bearbeitungen durch zwei Franzosen, Monaldus und Guillaume de Cayeu, und durch zwei Deutsche, Burchard und Berthold. Nur ein Italiener schliefst sich ihnen in diesem Jahrhundert an, Albert von Brescia, der insofern seine eigenen Wege geht, als er allein auf Thomas aufbaut. Von da ab aber liefert im 14. Jahrhundert Deutschland nur einige kleinere Bearbeitungen der vorhandenen Summen, und als Verfasser der gröfseren Summen treten von Astesanus an durch das 14. und 15. Jahrhundert nur Italiener auf: Astesanus, Bartholomaeus a Scto Concordio, Nicolaus ab Ausmo, Angelus, Baptista, Johannes Tabiensis, Silvester Prierias.

Eine Anzahl dieser Summisten waren Dozenten innerhalb ihres Ordens, so Johann von Freiburg, wohl auch Burchard u. a., nur etliche eigentliche Universitätsdozenten, insbesondere

1) Die Jesuiten sind auf dem Gebiete der Kasuistik keineswegs so selbständig schöpferisch gewesen, wie man vielfach annimmt. Sie knüpfen hier an die früheren Überlieferungen an, und ihre Lehre vom Probabilismus ist in den Summae confessorum schon vollständig vorbereitet.

2) Die Anregung aber verdankt er ebenfalls einem Engländer, dem Decanus Salisburiensis, von dem er in der Einleitung redet. Vgl. u. S. 367.

Raymund von Pennaforte und Johannes de Tabia. Die Mehrzahl waren Leute, die innerhalb ihres Ordens höhere Stellungen einnahmen, teils vielleicht wegen ihrer Verdienste auf diesem literarischen Gebiete, teils wohl auch durch ihre besondere Stellung erst zu solcher Arbeit angeregt.

Eine Rivalität der beiden großen Orden in dem Sinne, daß die Verfasser der Summae confessorum eben auf diesem Gebiete gegen Autoren des anderen Ordens polemisiert hätten, läßt sich nirgends nachweisen. Den eingehenden Beweis hierfür wird die Beschreibung der einzelnen Summen bringen [1]. Insbesondere ist bezüglich der Bestimmungen über den Ablaß es nicht möglich, nachzuweisen, daß etwa im allgemeinen auf seiten der Dominikaner die straffere und auf seiten der Franziskaner die gemäßigtere Richtung (so Bratke [2]) zu finden wäre.

Die von dem Verfasser S. 357 f. genannten Summen werden in folgender Gruppierung besprochen werden:

I. Die Summae conf. des 13. Jahrhunderts.

II. Die des 14. und 15. Jahrhunderts bis Nicolaus ab Ausmo.

III. Die Angelica, Rosella (Baptistiniana), Tabiena, Silvestrina, die zusammen eine neue Blütezeit dieser Literaturgattung bedeuten.

Im allgemeinen decken sich diese Gruppen mit den Perioden, die für das ius canonicum in Betracht kommen. Die unter I genannten umfassen zunächst die beiden zwischen

1) Zwar nennen die Verfasser begreiflicherweise mit Vorliebe in ihren Tabulis und Einleitungen Leute des eigenen Ordens als ihre Autoren, schreiben aber die Summen des anderen Ordens ruhig aus, oft unter ausdrücklicher Anerkennung der daselbst ausgesprochenen Ansichten als der probablen. So schon Monaldus. Nur ganz am Ende der letzten für uns in Betracht kommenden Periode ist in der Silvestrina eine lebhafte Polemik zu finden. In ihr tritt die Eifersucht des Dominikaners gegenüber dem Ansehen der beiden weitverbreiteten franziskanischen Summen (der Rosella und Angelika) deutlich zutage. Der Verfasser ist darum von seinem ursprünglichen Plane (vgl. Joh. Dietterle a. a. O., S. 11), die franziskanischen und dominikanischen Summen getrennt zu behandeln, abgekommen.

2) Dr. Ed. Bratke, Luthers 95 Thesen und ihre dogmenhistorischen Voraussetzungen (Göttingen 1884), S. 19 f.

dem Gratianischen Dekret und dem Liber Extra liegenden Arbeiten des Robert und Konrad, sodann die Zeit bis zum Liber sextus, resp. bis zu den Klementinen [1]. Die unter II genannten entsprechen der Zeit bis zum Abschlusse des Corpus iuris canonici durch die Extravagantensammlung. Die unter III genannten sind die, welche als die für die Reformationszeit maſsgebenden in Betracht kommen und in derselben alle früheren Arbeiten vollständig verdrängt hatten.

Wenn einigermaſsen Genauigkeit der Darstellung erzielt werden soll, darf man sich der, zum Teil recht undankbaren, Aufgabe nicht entziehen, das in Betracht kommende, meist noch ungesammelte biographische und bibliographische Material zusammenzustellen [2].

Bartholomäus de Chaimis, den ich in meiner früheren Arbeit mit zu dieser Gruppe gezählt habe, gehört nicht hierher.

Auch ein Petrus de Saxonia und Johannes Rigandus, beide Minoriten, sollen Summae confessorum geschrieben haben. Für die Zeit, für welche Wadding den von ihm erwähnten Petrus de Saxonia ansetzt, habe ich ihn nicht nachweisen können. Vielleicht liegt eine Verwechselung mit dem Kanonisten Petrus de Saxonia, der Mitte des 13. Jahrhunderts lebte, vor. [Diesen er-

1) In die Zeit vom lib. VI bis zu den Constitutiones Klemens' V. scheint keine der Summen zu liegen zu kommen, auſser etwa der „Summa deutsch" Bertolds, die aber wahrscheinlicher schon vor dem lib. VI verfaſst ist.

2) Hierfür bietet das kath. „Kirchenlexikon" von Wetzer und Welte, 1. und 2. Auflage, nicht viel. Was die 2. Auflage bringt, geht auf das ganz unentbehrliche Werk von Schulte zurück. Vgl. Dr. Joh. Friedr. v. Schulte, Die Geschichte der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechtes von Gratian bis auf die Gegenwart, Bd. I u. II. Stuttgart 1877. Bezüglich der Prager Handschriften vergl. von demselben Verfasser: „Kanonistische Handschriften" in den Abhandlungen der k. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften, Folge 6, Bd. II, 1868. — Die Drucke und zum Teil sehr seltenen Handschriften sind mir von nachgenannten Bibliotheken zur Verfügung gestellt worden, denen ich an dieser Stelle meinen ehrerbietigsten Dank für mannigfache freundliche Förderung ausspreche: die Königl. Bayerischen Bibliotheken zu München, Bamberg, Erlangen; Königl. Sächs. öffentl. Bibliothek zu Dresden; Universitätsbibliothek zu Leipzig; Bibliothèque Royale de Belgique in Brüssel; Bibliothek des Metropolitankapitels zu Prag; K. böhm. Universitätsbibliothek zu Prag; Fürstl. Lobkowitzsche Bibliothek zu Prag; Königl. Bibliothek zu Berlin; Bibl. nationale zu Paris.

wähnt das Werk des Thomas Diplovataccius „de praestantia doctorum“, das ich in der Handschrift benutzen konnte, welche mit dem Nachlasse Savignys der Berliner Königlichen Bibliothek zufiel und von der Pescatore in den Beiträgen zur mittelalterlichen Rechtsgeschichte, Heft 3, 1890 den Anfang drucken liefs. Nach dieser Handschrift zitiere ich in den nachfolgenden Biographien. Vgl. zu Petrus de Saxonia fol. 186ᵃ.] Bei Johannes Rigandus handelt es sich nur um eine Summa confessariorum, die weder Wadding noch Fabricius, die sie erwähnen, gesehen haben. (cf. Waddingus, Scriptores ordinis minorum, Romae 1650 und Fabricius, Bibliotheca latina). Auch von Schulte hat sie nicht zu Gesicht bekommen. In dem Sammelband A 55 der Dresdener Königlichen Bibliothek findet sich Bl. 344—364[1] ein Modus confitendi ohne Titel und Überschrift. In den einleitenden Worten desselben nennt sich ein *frater Johannes ord. fratr. min. . . . poenitentiarius domini papae* als den Verfasser. Schon Goetz, in seinen „Merkwürdigkeiten der Königlichen Bibliothek zu Drefsden“ spricht die Vermutung aus, „der Autor sey Jo. Rigandus ein Frantzose, Pabst Clementis V. Poenitentiarius“ Es hat keinen anderen Johannes aus dem Orden der Minoriten in dem in Frage kommenden Jahrhundert gegeben, der Pönitentiar des Papstes war, als Johannes Rigandus.

Mir ist nicht blofs dieses wahrscheinlich, dafs dieser der Verfasser des erwähnten Modus confitendi ist, sondern auch dies, dafs wir in demselben die Summa confessariorum haben. Derartige Modi confitendi, die sich selbst auch mit dem Titel „Summa“ bezeichnen, gibt es eine grofse Zahl. Vgl. das oben S. 357 Anm. 1 über die Prager Bibliotheken Gesagte.

Insbesondere gehört nicht zu den Summae confessorum [sive de casibus conscientiae] die Summa Pacifica des Pacificus Novariensis, die das Kath. Kirchenlexikon hierher rechnet (vgl. auch Stintzing a. a. O. S. 539 Anm. 3) und die sich selbst auch nur als „Trattato“ bezeichnet.

Zwar nennt das Kath. Kirchenlexikon in dem Artikel „Kasuistik“ den Antoninus Florentinus unter den Verfassern von Summen in unserem Sinne. Auch Silvester Prierias zitiert ihn öfter in seiner Summa casuum, so, dafs man vermuten kann, auch er rechne ihn dahin. Ähnlich geschieht es in der Vorrede des Hugo Descousu zur einzigen Ausgabe der Monaldina (vgl. daselbst.). Aber wir müssen dennoch hier davon absehen, ihn in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen, wennschon er durch seine Werke eine ganz aufserordentliche Bedeutung für das forum conscientiae seiner Zeit erlangt hat. Dies ist weniger durch seine vierbändige umfangreiche Summa geschehen, die keine Summa casuum ist, sondern eine theologische Summa, als durch

mehrere kleinere Schriften, von denen der von uns behandelten Literaturgattung am nächsten stehen seine:

1) Summula confessionis, auch Summula confessorum, Confessionale u. a. genannt, deren ursprünglicher Titel wohl war: „tractatus de instructione seu directione simplicium confessorum", unter welchem sie z. B. Lovanii bei Joann. de Westfalia erschienen ist. Sie hat eine ganz erstaunliche Verbreitung gefunden. Hain kennt bis 1500 nicht weniger als 73 Auflagen. Sie fängt an: „*Defecerunt scrutantes scrutinio*". Sie ist dreiteilig, a) De confessore, b) De interrogatoriis in confessione, c) De restitutione.

2) Ein tractato volgare — intitolato: *Curam illius habe che tracta del modo del confessore*. Anfang: „Curam illius habe luce X. Queste parole dixe il buono Samaritano". Der Artikel über Anton. Flor. im Kath. Kirchenlexikon nimmt an, daſs dieser Traktat von Haus aus italienisch geschrieben sei als Specchio di conscienza. Mir ist dies aus verschiedenen, hier nicht näher zu erörternden Gründen nicht wahrscheinlich. Allerdings habe ich keine lateinische Ausgabe des Traktates gesehen, sondern nur italienische, so z. B. schon 1493 u. 1494 Florenz. [Vgl. auch die Gesamtausgabe der Werke des Antoninus, „composta in volgare", Venedig 1563.]

Eine klare Übersicht über die Werke des Florentiner Erzbischofes muſs erst noch gegeben werden; diejenige im Kirchenlexikon scheint mir nicht genügend. Jedenfalls muſs man sich auch hüten, die unter dem Namen des Ant. Flor. verbreiteten Bücher bloſs nach den Anfangsworten zu beurteilen. Soviel ich mich erinnere, hat z. B. die Ausgabe „de eruditione confessorum", die 1483 zu Memmingen per Albertum Kunne de Duderstat erschien und ebenfalls anfängt „Defecerunt scrutantes scrutinio", anderen Inhalt, als die von uns sub 1 genannte Schrift.

Bemerkt sei hier noch, daſs die von Bratke (a. a. O. S. 99—106) behandelte Decisio consiliaris super dubio producto de indulgentiis des Ant. Flor. ein wörtlicher Abdruck des 7 Paragraphen umfassenden Kap. III der Pars I, tit. X der Summa desselben ist. Nur hier finden sich bei Ant. Bestimmungen über die Indulgenzen, nicht aber im Confessionale und im Tractato volgare.

I.
Die Summae confessorum des 13. Jahrhunderts.

1.
Das Poenitentiale des Robert von Flamesbury.

Es ist v. Schultes Verdienst, zuerst wieder auf den jahrhundertelang vergessenen Robertus Flamesburiensis und seine

Bedeutung für die Wissenschaft des forum internum hingewiesen zu haben. Trithemius [1], Possevinus [2], Quétif [3], Cave [4] kennen ihn nicht. Oudinus [5] tom. II, p. 1672 nennt ihn als *Canonicus Regularis Ordinis Divi Augustini* (! ?) *et Poenitentiarius in Coenobio Scti. Victoris Parisiensis* und sagt: *floruit ca. annum 1198.* Er erwähnt sein Poenitentiale als *mole satis modicum, libris tamen quatuor* (! ?) *distinctum.* Er kennt verschiedene Manuskripte desselben in Paris. In dem Manuskript Sancti Germani Parisiensis, das er benutzte, fand er eine Stelle am Schlusse des 3. Buches, wo der Dekan von Salisbury angeredet wird (vgl. u. S. 367). Oudin findet Robert Flamesbury nur erwähnt bei Joh. v. Tolosa in einer nur handschriftlich existierenden Geschichte der Abbatia Scti. Victoris. — Nach einer Angabe des Stephanus Tornacensis war R. dessen Studiengenosse. Innozenz III. nennt ihn in einem Briefe vom 7. Juni 1205: magister R. poenitentiarius S. Victoris Parisiensis. Du Cange nennt seinen Namen im Index autorum [6]. Hänels Katalog [7] erwähnt das Poenitentiale als in Chartres vorhanden. Grosses Lexikon [8] hat seine kurzen Notizen im 32. Band 1742 dem Oudinus entnommen. Lea [9] zitiert ihn flüchtig III, 44 u. 177.

In den vorliegenden Handschriften wird er Robertus oder Rubertus de Flamesborc, Flamesbruc, Flamesburiensis ge-

1) Joh. v. Trittenhem, Abbas Spanhemius: Catalogus script. ecclesiast. (Coloniae 1531) und Liber de Scriptoribus ecclesiast. (Basileae 1494).

2) Ant. Possewinus, Apparatus sacer etc. (Col. Agripp. 1608), tom. I. II.

3) Quétif et Echard vgl. oben S. 356 Anm. 2.

4) Guil. Cave, Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria (Colon. Allobrog. 1740—43), tom. I. II.

5) Casim. Oudinus, De scriptoribus ecclesiast. (Lipsiae 1722), tom. I—III.

6) In dem Index autorum seines Glossariums.

7) Gust. Hänel, Catalogi librorum manuscriptorum, quae in Bibliothecis Galliae, Helvetiae, Belgii, Britanniae M., Hispaniae, Lusitaniae asservantur, nunc primum editi a. D. G. H. Lipsiae 1830.

8) Grosse, Vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste etc. (Leipzig u. Halle bei Zedler), 32. Bd. 1742.

9) Lea, A history of auricular confession. Vol. III. Philadelphia 1896.

nannt, ist also offenbar Engländer, das ergibt die Ortsnamenbildung. (Nicht Holländer, wie Schulte ursprünglich annahm.) Einen Ort Flamesbury (so müſste er wohl heute heiſsen) habe ich in England nicht nachweisen können. Daſs R. intime Beziehungen zu England hatte, geht auch aus seinem Verhältnis zu einem Decanus Salisburiensis hervor (s. die Vorrede zum Poenitentiale), auf dessen Veranlassung er sein Werk geschrieben hat. Wie sein Poenitentiale selbst zeigt, war er ein wohlroutinierter Konfessor, der mit Nachdruck von seinen eigenen Erfahrungen als solcher reden und dieselben als ausschlaggebend und für andere instruktiv hinstellen kann. Über seine näheren Lebensumstände war nirgends auch nur das Geringste nachzuweisen. Auch im Poenitentiale selbst findet sich keinerlei Anhalt.

Von den seltenen Handschriften [1] des Poenitentiale haben mir vier vorgelegen:

1) Prag. Fürstl. Lobkowitzsche Bibliothek Nr. 432. Der Wortlaut derselben wird im folgenden [wo nicht anders bemerkt] zugrunde gelegt. Wie die Quittung des Schreibers auf der Rückseite des letzten Blattes zeigt [2], die XIII. kal. maij 1233 (nicht 1232, wie Schulte liest) ausgestellt ist, ist dieselbe im Anfang der dreiſsiger Jahre des 13. Jahrhunderts verfertigt. Es ist die schönste und vollständigste der hier erwähnten. (Einband aus der Bibliothek Weissenav.)

2) Erlangen. Königl. Universitäts-Bibliothek aus dem Zisterzienserkloster Heilsbronn bei Ansbach, Nr. 233a. Von Irmischer (Erlanger Handschriften-Katalog) wird sie falsch auf Ende des 12. Jahrhunderts taxiert, sie ist erst Mitte oder Ende des 13. Jahrhunderts geschrieben. Die Teile d und e der Sammelhandschrift sind erst aus dem 14. Jahrhundert. Sie enthält das Poenitentiale Roberts nicht vollständig, was bisher nicht bemerkt wurde (vgl. u.).

3) Leipzig. Universitäts-Bibliothek Nr. 345/2 Bl. 38—69[b];

---

1) Auſser den bei Schulte genannten, die ich gesehen habe, sind noch zwei Handschriften in der Bibl. nat. in Paris 13454, 16418 und eine in Münster, Bibliothek d. Akad., 316 fol. (Bd. XIV). Die Kenntnis derselben habe ich einer gütigen persönlichen Mitteilung des Geh. Rates Dr. v. Schulte in Bonn zu danken.

2) Mag. Philippus de asisio bestätigt dem Kloster S. Petri Augiensis, daſs es für die Abschrift *unam marcam et dimidiam argenti de censu in quo monasterium vestrum tenetur Romanae ecclesiae* bezahlt hat.

aus der Pegauer Klosterbibliothek. Sie ist bei Oudinus erwähnt und ist wohl aus dem 13. Jahrhundert.

4) Bamberg. Königl. Bayerische Bibliothek Nr. 64, Sammelband Bl. 1—64. Sie ist vielleicht noch älter, als die sub 1. genannte [1].

Die sub 1. 2. 3. genannten haben die Vorrede, Nr. 4 hat sie nicht. In Nr. 2 ist nur Bl. 8^b—22^b aus dem Poenitentiale Roberts, — dafs die Handschrift Bl. 22^b plötzlich abbricht, ist nicht, wie es zunächst scheint, einem Versehen des Buchbinders zuzuschreiben, sondern einem solchen des Abschreibers, der ein Stück *(in tribus consistit poenitentia etc.)*, allerdings nur 32 Zeilen, auf einem freien Stück von Bl. 8^a nachgetragen hat, im Anschlufs an ein angebliches Poenitenciale magistri Hugow [2] sancti victoris, unter der Überschrift: *hoc sumptum est de penitenciali magistri roberti quod sequitur* . . . Die Handschrift Nr. 1 hat noch einen Anhang, der in den übrigen fehlt (vgl. u.).

Die Kapitelüberschriften weichen voneinander ab; sie sind offenbar erst von einzelnen Abschreibern gemacht. In der Leipziger Handschrift sind sie besonders deutlich und übersichtlich.

Im folgenden wird die Prager Handschrift beschrieben unter Bericht über die wesentlichsten Abweichungen der übrigen.

Anfang: *Incipit prologus penitentialis magistri Roberti canonici sancti Victoris Parisiensis.* [Leipzig: *Poenitentiarius* (sic!) *magistri Roberti canonici scti vitoris* (sic!) *parisiensis.* Erlangen: *Incipit penitenciale magistri Ruberti penitenciarii scti victoris* [3] *autenticatum in consilio Lateranensi* (?)].

Die Vorrede, welche zeigt, dafs R. v. Fl. tatsächlich etwas Neues bringt und selbständig ist, lautet: *Res grandis immo permaxima cuiuslibet nedum meis impar viribus contra quemlibet ad excusationem mihi satisfecisset ut eam declinarem si non tantus institisset amicus ut cui me ipsum totum dedi nihil dandum retinui. Nemo igitur arrogantie nota me maculet. Ami-*

1) Die Abschrift der Briefe Innozenz' III. aus den Jahren 1215—17, am Schlusse der Sammelhandschrift Bl. 81—138, scheint nicht lange nach jenen Jahren vollendet zu sein, ebenso das vorletzte Stück: Concilium Lateranense IV a. 1215 sub Innocentio celebratum.

2) Dieser Name an radierter Stelle später eingetragen.

3) Ähnlich liest Baluzius [in s. Miscellanea, hoc est collectio veterum monumentorum quae hactenus latuerunt in variis codicibus ac bibliothecis. Paris 1678--1715], der Bd. VII, S. 345 s. die Vorrede des R. abdruckt (ebenso Baluz. ed. Mansi [Luc. 1761—64], tom. II), aber ohne das „autenticatum in conc. lat.". Es ist kein Grund vorhanden, diese Angabe ohne weiteres abzuweisen, obgleich es nicht anzunehmen ist, dafs das Poenit. in seinem ganzen Wortlaute als autenticatum angesehen wurde. Vgl. unten die Bestimmung über Ehehindernisse S. 373 Anm. 1. Auf diesem Konzil könnte es schon Raymund von Pennaforte kennen gelernt haben, der von 1211—19 in Bologna als doctor decretorum lehrte.

citia est enim que res impossibiles ad possibilem facultatem immo ad facilem reducit possibilitatem. Hilaris ergo et letus et securus aggredi temptabo quod petistis decane salubergensis[1]. *hylaris et letus quod ad quodlibet me vocat vera* (Erlangen: *vestra) voluntas. securus de venia erratorum meorum quippe qui sciens et prudens manum mitto in flammam veniam et emendationem* (Erlangen: *a benignitate uestra a discretione et literis) expectans. Imperfectionem enim meam viderunt oculi mei et noverunt. Non ergo in hac re perfectionem expectetis. Inscrutabile est enim cor hominum et quis cognoscet illud? Si viam viri adolescentis penitus ignoravit sapientissimus quot capitum tot sententiarum vias quis investigabit. accipite ergo dilectissime quamcunque exilem paupercule. vene stillulam et affectum effectui commensurare nolite sed ex altero propendite alterum. Quia ergo distincte melius servan-*

1) Als Dekan von Salisbury kommt für die Zeit von 1198—1214 in Betracht: Richard Poor oder Poore (vgl. den Artikel von Blakiston im Dictionary of National Biography 46, p. 106—109), Sohn des Richard of Ilchester, Bischofs von Winchester, also illegitimer Herkunft. Er war der Bruder von Herbert Poor, welcher Bischof von Salisbury in den Jahren 1186—1217 war (vgl. a. a. O. S. 105f.). Richard wurde 1197 oder 1198 zum Dekan von Salisbury gewählt. In Rom war er, wie es scheint, zunächst nicht gut angeschrieben. 1204 bewarb er sich daselbst persönlich vergeblich um das Bistum Winchester, und als er nachmals, 1213, zum Bischof von Durham gewählt worden war, wurde seine Wahl durch Innozenz III. kassiert. Aber am 25. Januar 1215 wurde er dann Bischof von Chichester und wird 1217 nach Salisbury transferiert. Er hat am 1. November 1220 den Grundstein zur neuen Kathedrale, die noch heute existiert, gelegt. 1228 am 14. Mai wird er nach Durham transferiert. Gestorben den 15. April 1237. Richard P. ist wahrscheinlich der Verfasser der „Ancren Riwle“ (mittelenglischer Traktat über die Pflichten des Mönchslebens), auch lateinisch mit dem Titel: Regulae Inclusarum. Er wird in den Flores Historiarum II, 156 magister genannt, hat also studiert. — Herr Prof. Dr. H. Böhmer in Bonn, dem ich diese Notizen über den Decanus Salisburiensis verdanke, erklärt, daſs es (trotz Blakistons gegenteiliger Ansicht im Dictionary of Nat. Biogr. s. o.) wohl möglich sei, daſs Richard Poor identisch ist mit dem berühmten Bologneser Kanonisten Ricardus Anglicus. (Dieser hat zuerst die Methode des Johannes Bassianus bei der Behandlung des Zivilprozesses angewandt und dadurch die methodische Behandlung dieser Materie wesentlich verbessert. Er hat zu Nachahmern die beiden bekannten Juristen Tancred und Joh. Andreae.) Die Gründe, die B. gegen Blakiston anführt, scheinen auch mir stichhaltig. Wenn Richard Poor und der Bologneser Ricardus Anglicus zu identifizieren sind, so würde sich auch noch in besonderer Weise die Anregung des Decanus Salisburiensis, die dem Robert v. Fl. gegeben wird, erklären, wie umgekehrt auch diese Anregung von einem rechtskundigen Manne ausgegangen zu sein scheint und an ihrem Teile die Möglichkeit der Identität des Rich. Poor und Ric. Anglicus bestätigt. Die Richtigkeit derselben vorausgesetzt, würden wir zu dem Resultate kommen, daſs die erste Anregung zu einer Summa confessorum einem früheren Bologneser Dozenten zu verdanken sei, und das ist ein Gedanke, der viel Wahrscheinlichkeit für sich hat.

tur et compendiosius inveniuntur. Opusculum istud in quinque[1] (sic!) partes *sive* libros *partitus sum et unumquemque librum per capitula sua. In primo libro ostenditur quomodo suscipiendus sit penitens et hoc in primo capitulo. in secundo quae exigantur a penitente. In tertio quomodo confiteri debeat penitens peccata sua gradatim et ordinate de omnibus septem vitiis capitalibus. In quarto libro ostenditur quod separatim et imprimis agendum sit de matrimonio et simonia et aliis que contra clericos attenduntur, et de ordinibus et ordinum impedimentis. De illo* (nämlich über matrimonium und simonia) *in secundo tractabitur libro, de illis* (nämlich über ordines und ord. imped.) *in tertio. In quarto gradatim et ordinate percurram vitia et singulorum species.* (Das ist das, was in den Handschriften lib. IV. — Anfang lib. X steht.) *in fine autem aliqua ponam huic negotio necessaria. in quinto* (das ist in der Handschrift lib. X.) *proponere proposuimus penitentias peccatis competentes. Verum tamen quia ad propositum ut puto plus facit et in eo quem queritis modo plus consonat* dyalogum *si placet* in medium producamus *videlicet ut vicissim uterque penitens et sacerdos confessor. prout res postulaverit. tum interrogans tum introducatur respondens.*

Wie R. sein Werk in fünf libri oder partes teilen will, ist nicht recht klar. Tatsächlich ist auch in keiner Handschrift eine Teilung in fünf Teile vorgenommen. Die Leipziger Handschrift zählt richtig bis zum liber V und gibt da den Inhalt so verteilt wie die Prager, und hat dann alles übrige ohne weitere Einteilung in libri. Es sind aber hier ebenso deutlich zehn libri wie in der Prager.

Möglich, dafs R. seinen Plan während der Ausarbeitung selbst geändert hat, oder auch, dafs er eine genauere Einteilung nicht als nötig empfunden hat, und dafs die Worte von „quia ergo distincte . . .“ an Zusatz eines Abschreibers sind.

In den sich deutlich ergebenden zehn Teilen handelt

lib. I von der Aufnahme des Beichtenden durch den Konfessor und dessen Verhalten dem Beichtkinde gegenüber im allgemeinen;

lib. II Cap. I bis III, de matrimonio, dann de symonia (fehlt hier in der Erlanger) und wieder de matrimonio[2];

1) Die Leipziger liest blofs „partes“, die Erlanger „particulas“.

2) Die Bestimmungen De matrimonio abgedruckt bei Schulte in s. oben S. 353 zitierten Programm.

lib. III De ordinibus et ordinum impedimentis. Cap. I quid sit ordo? — XXVIII de temporibus ordinandis [1].
lib. IV Genauere Untersuchung der omnium peccatorum genera. Zuerst die sieben Todsünden. Am Schlusse de imponenda satisfactione.
lib. V Über Mord und Selbstmord.
lib. VI Über geschlechtliche Vergehungen.
lib. VII Die verschiedenen Arten des periurium.
lib. VIII De sacrilegio, incendio, decimis etc. über Eigentumsvergehungen.
lib. IX Über Häretiker, Schismatiker, Exkommunizierte.
lib. X Zunächst de ebrietate, dann über die Eucharistie. Endlich:
Kap. XVII Über die Beschaffenheit der auferlegten Pönitenzen.
Kap. XVIII Über die Umwandlung derselben, de commutatione penitentiae
Kap. XIX De remissionibus.

Es sieht aus, als schlösse hier das Poenitentiale. Es folgt aber — und wir müssen das als cap. XX zählen, wennschon diese Ziffer in der Prager Handschrift fehlt — eine admonitio, die in der Bamberger Handschrift die Überschrift trägt: *Quod sacerdos ad libitum suum non debet dare penitentiam.* Sie lautet:

Postremo volo monere te sacerdos quod si per ignorantiam grossam vel negligenciam vel propter gratiam aliquam vel favorem vel per acceptionem vel ad arbitrium tuum et libitum et non canonum inscripta dispensatione cum merita punis penitentem et minus . . . Sanum ergo mihi videtur consilium ut quantumcunque potes penitentem inducas ut canonicam et autenticam suscipiat penitentiam et sic tibi et ei bonum erit. quod si obtinere non poteris dicas ei: frater oportet te in hac uita puniri vel in purgatorio imcomparabiliter autem gravior erit pena purgatorii quam aliqua in hac vita. ecce animam tuam in manibus tuis. elige ergo tibi vel in hac vita sufficienter secundum canonicas vel autenticas penitentias puniri. vel purgatorium expectare. quod si eligerit penitens ad peticionem eius et libitum ad arbitrium tuum poteris canonicas mitigare penitentias et autenticas sed paulatim et paulatim hoc facias ut postea potius alleviationem petat penitens quam aggravationem et sic ut puto secutus eris.

1) Erlangen: *Quid sit ordo et que exigantur ad ordinem et sint de substantia ordinis. que impediunt ordinem. et ordinis executionem. que expediunt executionem tantum.* Hier an richtigerer Stelle als in der Prager *de simonia.*

Nach dieser admonitio kommt aber noch cap. XXI de inhospitalibus (5 Zeilen).

Dann schliefsen die Leipziger Handschrift *(Explicit speculum christiane religionis*[!]*)* und die Bamberger *(Explicit penitenciale magistri roberti viri autentici et illustrissimi).*

In der Prager Handschrift folgt aber noch eine Abhandlung von drei Seiten, die, wie es scheint, auch von Robert von Flamesbury ist. Sie handelt zunächst von dem Rechte des Papstes, zu dispensieren, unter Bezugnahme auf Innozenz in decretali sua. Früher hat der Bischof dispensieren können: *hodie tamen secundum nova iura non potest episcopus dispensare.* Zitiert wird dabei die extra de spon. impu. c. 3. Das Resultat ist: *dico quod episcopus potest dispensare in omnibus in quibus specialiter non inhibetur.* Diese casus werden aufgezählt. Schlufsworte: ... *licet sunt occulta. consulo uenientibus ad me quod adeant dominum papam. licet de iuris rigore hoc non exigeretur. — Explicit penitenciale magistri Ruberti.*

Wie anfangs angekündigt, ist der Dialog an vielen Stellen durchgeführt nach der Weise, wie das Poenitentiale anfängt: *Penitens: Suscipe me domine miserum peccatorem. Sacerdos: Suscipiat te fili misericordia illa cuius non est numerus. suscipiat te ille qui in omnium amplexus bracchia sua expandit in cruce etc.* Die Darstellung wird dadurch und durch den Umstand, dafs R. immer wieder aus dem Schatze seiner eigenen Erfahrung schöpft und von seiner eigenen Konfessorart berichtet, lebendig.

Uns interessiert besonders liber IV gegen Ende: *de imponenda satisfactione.* Hier konstatiert R., dafs die kanonischen Strafen keine leichten seien, und gibt gleichzeitig an, auf welche Weise er seinen Beichtkindern Lust macht, sich der satisfactio zu unterziehen. Dann folgt *de penitentie solempnitate.* Hier wird nur unterschieden zwischen P. solempnis und P. publica. Die P. privata *(„illa quae cotidie fit privatim coram sacerdote“)* ist ihm noch kein Sakrament, cf. lib. II, c. XII: *sed privata penitentia nullum est sacramentum.* Hier am Schlufs die Worte: *de alio etiam te*

moneo. quod uix aliquem invenies qui supra scriptas quia graves sint et austere suscipiat penitentias. tu igitur paulatim et paulatim eas mitigabis. ut aliquam habeas penitentis penitentiam.

Im X. Buch findet sich dann eine Beschreibung der Pönitenzen in cap. XVII: *penitentia illius anni qui in pane et aqua ieiunandus est italis esse debet* ...; cap. XVIII: *Pro uno die, quem in pane et aqua ieiunare debet* ... Psalmen lesen mit gebeugten Knieen [womöglich zu singen], Arme speisen etc. *pro una ebdoma* ... *pro uno mense* ...;

cap. XIX: *De remissionibus que fiunt in ecclesiarum edificatione sive pontium sive alibi diuersi diuersa sentiunt. scilicet quantum vel quibus ualeant. nos autem quicquid dicatur omnibus consulimus tales remissiones maxime illis qui peccatis et penitenciis onerati sunt et gravati.*

Robert Fl. macht also die Frage nach dem Werte der remissiones sehr kurz ab. Sie sind ihm nur ein Notbehelf. Für gewöhnlich verzichtet er darauf, von denselben Gebrauch zu machen. Nur da, wo einer nicht imstande ist, alle auferlegten Pönitenzen wirklich zu leisten, läfst er eine remissio eintreten.

Wenn auch der Titel des Buches „Poenitentiale" mehr zurückweist auf die libri poenitentiales als auf die Summae confessorum, so ist dasselbe doch der älteste und erste Versuch in der Richtung dieser Summen, und nicht Raymund von Pennaforte, sondern Robert von Flamesbury ist als der älteste und erste Vertreter dieser nun bald aufblühenden Literaturgattung zu nennen [1]. Er versucht, alle die juristische Kenntnis, die der theologische Konfessor im Beichtstuhle haben mufste, zur Förderung und Anleitung desselben zusammenzufassen und übersichtlich darzubieten. Eine durchgängige eigentliche Herbeiziehung der einzelnen casus findet freilich erst bei Konrad (vgl. den nächsten Artikel) statt. Übrigens

1) „Es (scil. das Poenitentiale) bildet die erste Schrift jener Richtung, welche, von R. v. Pennaforte eingehend kultiviert, die mafsgebende für die kasuistische Behandlung des Beichtstuhls wurde." „Unser Verfasser ist um so interessanter, als sich bei ihm die Methode noch ohne jede Korruption zeigt." Schulte a. a. O. Bd. I, § 51, S. 208 ff.

scheint Konrad den Robert v. Flamesbury nicht gekannt zu haben; zum mindesten läſst sich nirgends Abhängigkeit von ihm nachweisen. Sie sind beide voneinander unabhängig auf den Gedanken gekommen, eine Arbeit zu unternehmen zum Unterricht der Konfessoren, die bald genug als eine dringend notwendige und noch weiter durchzuführende erkannt wurde.

Die äuſsere Anordnung schlieſst sich ungefähr an die des Gratianischen Dekrets an. Bemerkenswert ist die Hervorkehrung der persönlichen Meinung. R. stellt im allgemeinen nicht mehrere fremde Meinungen auf, um nun von dem theologisch-scholastischen Standpunkte zur probablen zu kommen, sondern sagt vielmehr, was er auf Grund seiner juristischen Anschauungen denkt [1].

[Vom Ende des 12. Jahrhunderts an hatte überhaupt die rein juristische Behandlung des jus canonicum Platz gegriffen, und zwar so, daſs von jener Zeit ab auch auf nicht streng juristische Disziplinen seitens unserer heutigen juristischen Forscher Rücksicht genommen werden muſs, soweit der Stoff dieser Disziplinen juristisch ausgestaltet war, insbesondere also auf das forum internum, das nach und nach ganz juristisch ausgestaltet wird — und umgekehrt müssen die theologischen Forscher für jene Zeit an manche ihnen sonst fernliegende juristische Materie sich heranmachen.]

Die einzelnen casus löst R. alle auf dem Wege juristischen Denkens. Er wendet dabei die Grundsätze des römischen Rechtes auf das jus canonicum an. Dieses Verfahren kann uns bei einem in Frankreich lebenden Theologen nicht wundern, da es dort schon längere Zeit beliebt war. Und daſs es auch auf dem Gebiete des forum conscientiae dort zuerst angewendet wurde, ist begreiflich, da überhaupt in Frankreich zuerst die Wissenschaft des Gewissensforums angebaut worden war. So ist es für R.s Auf-

1) Vergl. Schulte a. a. O. „Die Verwaltung des Buſssakramentes hat nach ihm zugleich — diese Seite allein geht den Juristen an — die Aufgabe, die Verletzungen der Rechtsordnung zu strafen, deren sich der Sünder anklagt.“ Diese Stellung Roberts ist natürlich auch für den Theologen interessant.

fassung bezeichnend, dafs die lex mosaica und das evangelium ihm vor dem Papste entscheidet[1].

Es erübrigt noch, die Abfassungszeit des Poenitentiale festzustellen. Robert hat geschrieben gegen Ende der Periode 1150—1215, in die die eigentliche juristische Durchbildung des kanonischen Rechtes überhaupt, die Ausbildung der päpstlichen Machtfülle und die juristische Gestaltung des Verhältnisses der Kirche zum Staate fällt. Nach 1215 deshalb nicht, weil er Ehehindernisse kennt, die seit Innozenz III. im IV. Laterankonzil 1215 nicht mehr anerkannt werden. Ferner, weil er die Beichte nicht als Sakrament kennt und nicht den Canon XXI omnis utriusque (cf. de matrim. XII und Art. penitentia). Aus der Art und Weise, wie er einzelne Dekretalen zitiert, geht nicht hervor, ob er die Compilatio II und III schon gekannt hat. Eine der zitierten Dekretalen Innozenz' III., die nach Baluzius a. a. O.[2] auf 1207 zu legen ist, gibt den terminus a quo. Ob Robert die Summa Bernhards gekannt hat (die Konrad öfter zitiert), ist nicht zu entscheiden. Die Schriftsteller, die er mit Namen zitiert, gehen nicht über das Ende des 12. Jahrhunderts hinaus. Der jüngste ist Huguccio. Daneben wird hauptsächlich zitiert Cardinalis und Johannes Faventinus.

Das kanonische Recht hatte bis Anfang des 13. Jahrhunderts eine beständige Ausdehnung erfahren und eine ganze Menge von Dingen in seinen Bereich gezogen, die eigentlich dem Zivilrechte allein angehörten. Schriften für das forum internum, die auf diese Entwickelung Rücksicht nehmen, hatten sich unbedingt nötig gemacht, und hier tritt nun Robert von Flamesbury und kurz nach ihm Konrad ein. Aber eine blofse theoretische Darstellung hätte nicht genügt. Der Bildungsstand der Geistlichen war zu niedrig. Praktisch wertvoll

---

1) So z. B., worauf Sch. schon hinweist, in dem Abschnitt über das Eherecht: der Papst hat kein Recht, im 2. und 3. Grade der Verwandtschaft zu dispensieren: „dispensari non potest, sed a solo papa et tantum ultra tertium gradum quia in lege inhibetur contractus in primo et secundo et tertio gradu. papa autem contra legem et evangelium, ut saepius dictum est, dispensare non potest.

2) Vgl. oben S. 366 Anm. 3.

wurde eine Anleitung durch einen Sachverständigen erst dann, wenn wirkliche Casus, wie sie das Leben brachte und wie sie im Beichtstuhle zur Erörterung kommen mufsten, aufgestellt, erörtert und gelöst wurden. Was früher literarisch geschaffen war, genügte nicht mehr. So schlug die neue Richtung zuerst (soweit augenblicklich zu sehen ist) Robert von Flamesbury [1] ein. Dieselbe erhielt naturgemäfs ihre besondere Förderung durch den Canon XXI omnis utriusque, durch den nunmehr eingeführten Beichtzwang und die Erhebung der P. privata zum Sakrament [2]. Kurz danach tritt Konrad mit seiner Summa auf. Immerhin dauerte es aber noch zwei Jahrzehnte, bis die neue Art der Darstellung vollständig abgerundet und festgelegt war. Bereits bei Conrad ist die Kasüistik eine reichere als bei Robert von Flamesbury. Ihre völlige Ausbildung aber erhält sie erst mit Raymundus von Pennaforte. Doch soll Robert von Flamesbury nicht das Verdienst geschmälert werden, dafs er zuerst die neue Bahn vorzeichnete, das Verdienst Raymunds nicht auf Kosten jenes und Konrads übertrieben werden.

1) Ich glaube nach seiner ganzen Art und Weise der Darstellung nicht, dafs er eigentliche Vorgänger gehabt hat. Das Verdienst aber, die Anregung gegeben zu haben, gebührt merkwürdigerweise einem Angehörigen jenes Landes, das für den Wissenszweig des forum internum in diesem Sinne nachmals gar nichts geleistet hat, einem Engländer, dem Dekan von Salisbury, wie wir sahen.

2) Nun hindert nichts mehr, die Beichte als ein rein juristisches Ding zu behandeln. Die Beichte ist nicht mehr ein religiöser, sondern ein rein juristischer Akt.

(Fortsetzung folgt.)

Theophilus Neuberger.

Lebensbild eines Seelsorgers und Superintendenten aus den Zeiten des Dreifsigjährigen Krieges (1593—1656).

Von

Dr. **Hugo Brunner** in Kassel.

Vorbemerkung. Zur nachstehenden Arbeit wurden folgende Quellen benutzt:

A. Handschriftliche.

1) Copialbuch und allerhand Befehl und Ordnungen [in Kirchensachen] 1542—1664; Königliches Staatsarchiv in Marburg.
2) Akten der Hessischen Regierung zu Fulda. Correspondenz mit ... Theoph. Neuberger über die Besetzung der Pfarr- und Schulstellen im Stifte Fulda ... 1632 Dec.—1634 Januar. Ebenfalls im Kgl. Staatsarchiv Marburg.
3) Akten des Konsistorialarchivs in Kassel, meist ohne nähere Bezeichnung.
4) Das Konventsprotokoll der Klasse Gudensberg, von 1626 anfangend und zugleich als Kopialbuch für ergangene Verordnungen und Erlasse dienend, sowie andere Akten des Pfarrarchivs in Gudensberg.
5) Manuscripta Hassiaca der Landesbibliothek in Kassel, fol. 86 u. 117; 8⁰ 1; sowie die Landauschen Kollektaneen und Exzerpte derselben.

B. Gedruckte.

1) Claus, Friedrich: Johannes Crocius. Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Kirche und Theologie des 17. Jahrhunderts. Cassel 1858.
2) Ebert, Wilhelm: Die Geschichte der evangelischen Kirche in Kurhessen von der Reformation bis auf die neueste Zeit ... Cassel 1860.
3) Heppe, Heinrich: Kirchengeschichte beider Hessen. Bd. I u. II. Marburg 1876.

4) Heppe, Heinrich: Die Einführung der Verbesserungspunkte in Hessen von 1604—1610 und die Entstehung der hessischen Kirchenordnung von 1657. Kassel 1849.
5) Ders.: Beiträge zur Geschichte und Statistik des hessischen Schulwesens im 17. Jahrhundert. Kassel 1850. (= Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte. Suppl. IV.)
6) Ledderhose, C. W.: Beyträge zur Beschreibung des Kirchenstaats der Hessen-Casselischen Lande. Cassel 1780.
7) Münscher, Friedrich: Geschichte von Hessen. Marburg 1894.
8) Rommel, Christoph v.: Geschichte von Hessen. Bd. I—X. Marburg u. Kassel (sp. Cassel) 1820—1858.
9) Sammlung Fürstlich Hessischer Landes-Ordnungen und Ausschreiben ... Cassel. Teil I [1767]; II [1770].
10) Stöckenius, Joh. Heinrich: Christliches Ehrengedächtniss ... Theophili Neubergers, Consistorialraths ... Cassel 1656.
11) Strieder, Friedrich Wilhelm: Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten und Schriftsteller Geschichte. Bd. X. Göttingen 1795.
12) Vilmar, A. Fr. Chr.: Geschichte des Konfessionsstandes der evangelischen Kirche in Hessen. Frankfurt a. M. 1868.
13) Ders.: Hessische Chronik. Marburg 1855.

Für die mir bei der nachstehenden Arbeit gütigst gewährte Benutzung des handschriftlichen Materials beehre ich mich, hier meinen herzlichen Dank auszusprechen. Er gilt dem Kgl. Konsistorialpräsidenten Herrn v. Altenbockum in Kassel, dem Vorsteher des Kgl. Staatsarchivs in Marburg Herrn Geh. Archivrat Dr. Koennecke und dem Superintendenten a. D. Herrn Martin in Gudensberg. Ganz besonders auch danke ich an dieser Stelle noch meinem verehrten Freund, Herrn Geh. Archivrat Dr. Reimer in Marburg, dafür, dafs er mich auf die von ihm im dortigen Staatsarchiv aufgefundene wichtige Fuldaer Korrespondenz aufmerksam gemacht hat. Die Nachricht kam eben noch zu rechter Zeit.

Der Verfasser.

Erster Teil.

I. Die Lage der Kirche in Hessen ums Jahr 1630.

Die Teilung der hessischen Lande durch Landgraf Philipp den Grofsmütigen hat nicht nur die politische Bedeutung dieses Staatswesens in beklagenswerter Weise herabgedrückt, sie hat auch den Grund zu einer kirchlichen Zerfahrenheit und Zerrissenheit gelegt, die bis auf den heutigen Tag nicht überwunden ist. Wären die von Philipp

geschaffenen Gebietsteile dauernd getrennt geblieben, so wäre in letzterer Hinsicht der Nachteil nicht weiter fühlbar gewesen. In Niederhessen neigte man unter Landgraf Wilhelms IV. verständigem Regiment zu der Zwingli-Bucerschen Heilsauffassung hin. Wogegen in Oberhessen und der Grafschaft Katzenelnbogen den Landesherren die strenglutherische Lehre mehr zusagte. Und wenn auch unter Wilhelms überragendem Einfluſs auf der Generalsynode in Kassel im Jahre 1576 die Konkordienformel für ganz Hessen abgelehnt, wenn durch die Samterklärung der vier Landgrafen vom 8. Januar 1578 dieselbe und mit ihr die Alleingültigkeit der unveränderten Augsburgischen Konfession als mit dem Bekenntnisstand der hessischen Kirche unvereinbar hingestellt wurde [1], so überwog doch in Oberhessen der Einfluſs des Marburger Professors Aegidius Hunnius bereits damals und mit der Zeit mehr und mehr derart, daſs Landgraf Ludwig und die Universität immer entschiedener für die alleinige Geltung des in der Konkordienformel zum Ausdruck gebrachten lutherischen Lehrbegriffs eintraten. In Darmstadt bekannte sich Landgraf Georg zu demselben Standpunkt.

Es ist deshalb nicht ohne Bedeutung und für die Lage der Kirche in Hessen bemerkenswert, daſs schon 1579 am 21. Mai die Geistlichen der niederhessischen Superintendenturbezirke Kassel und Allendorf, und nur diese allein, wiederum zu einer Synode in Kassel zusammentreten und einstimmig das Bergische Konkordienbuch, wenn es nicht geändert werde, ablehnen [2]. Der Synodalabschied, als „consensus doctrinae" bezeichnet, formuliert den Standpunkt der niederhessischen Kirche bezüglich der Abendmahlslehre in unzweideutiger Weise. „Als aber zu dieser Zeit vornehmlich unter den der Augsburgischen Konfession zugetanen Theologen de personali unione duarum in Christo naturarum, welcher Artikel von etlichen in die Kontroverse de coenâ domini gezogen werden will, ein gefährlicher Streit erregt werden will", — heiſst es daselbst, — „so haben die Superinten-

1) Vgl. Ebert, Gesch. d. ev. Kirche in Kurhessen, S. 148—152.
2) St.-A. Marburg.

denten den übrigen Pastoribus ihre Ansicht dargelegt, die auch die Billigung aller erfahren, nämlich dafs man die wahre Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes des Herrn Jesu Christi im heiligen Abendmahl allein auf die Worte der Einsetzung: das ist usw. gründen und der sorglichen Disputation von der Allenthalbenheit oder Allgegenwärtigkeit des Leibs des Herrn Jesu Christi, als der heiligen Schrift und den rechtgläubigen Kirchenlehrern zuwider, müfsig gehen und sich der gänzlich entschlagen solle."

Dieser Beschlufs, obgleich völlig identisch mit dem ersten der drei später von Landgraf Moritz eingeführten sogenannten Verbesserungspunkte, scheint, als er gefasst wurde, keinen Anstofs erregt zu haben. Erst als Moritz selbst (1592) zur Regierung gelangte, ward sein konservativer Oheim Ludwig in Marburg mit Mifstrauen erfüllt, und um bei der bevorstehenden Teilung seiner Lande, die er, da er ohne Nachkommenschaft war, zur einen Hälfte an die Kasseler, zur andern an die Darmstädter Linie gelangen zu lassen willens war, seine Untertanen in Glaubenssachen sicher zu stellen, errichtete er im Jahre 1595 sein folgenschweres Testament, dem zufolge jeder Versuch, den streng lutherischen Bekenntnisstand in Oberhessen zu ändern, den Verlust des betreffenden Erbanteils zur Folge haben sollte [1]. Wie wenig sich Ludwig, als er sein Testament aufsetzte, in der Beurteilung seines Kasseler Neffen geirrt hatte, zeigte sich bald. Denn nur gegen ihn konnte die Spitze der Testamentsbestimmung gerichtet sein. Kaum war der Oheim (im Oktober 1604) aus dem Leben geschieden, als Moritz im Frühjahr und Sommer 1605 daran ging, die sogenannten Verbesserungspunkte in die Kirchenverfassung seines Landes einzuführen und so den Bruch mit den altlutherischen Kirchen des Reiches auch äufserlich zu dokumentieren [2].

---

1) Rommel Bd. VI, S. 55 ff. — Abdruck des Testaments ebenda S. 72 ff.

2) Die Punkte sind: 1) Verbot des Streites über die Person Christi, insbesondere Verbot der Lehre von der Allenthalbenheit der Menschheit Christi. 2) Wiedereinführung des 2. Gebots in den Dekalog und demgemäfs Entfernung der Bilder aus den Kirchen. 3) Darreichung

Diese Neuerung war unter den mannigfachen Kopflosigkeiten und tyrannischen Willkürlichkeiten des Fürsten, der grofse Gelehrsamkeit nicht mit Staatsklugheit, freie religiöse Auffassung nicht mit religiöser Duldsamkeit verband, diejenige, welche für Hessen-Kassel die nachteiligsten Folgen gezeitigt hat. Die brutale Gewalt, mit der Moritz in Oberhessen seinen Willen durchzusetzen versuchte, die rücksichtslose Austreibung der die Verbesserungspunkte ablehnenden Professoren und Geistlichen insbesondere konnten der neuen Regierung im Lande keine Sympathien erwecken. Während Niederhessen der reformierten Lehre vollends zugeführt wurde, verblieb Oberhessen beim Luthertum; im Schmalkaldischen und an der Werra mischten sich beide Bekenntnisse. Um aber die Verwirrung noch zu steigern, verharrte auch in Niederhessen der Adel zahlreich bei der abgeänderten Augsburgischen Konfession [1] und suchte natürlich seine Hintersassen heimlich und öffentlich ebenfalls dabei festzuhalten. Wo er, im Besitze des Patronatsrechtes, die Präsentation von Pfarrern reformierten Bekenntnisses ablehnte, mufste seine Haltung zu vielen und unerquicklichen Weitläufigkeiten Anlafs geben.

Dann kam, da die Einführung der Verbesserungspunkte als Verletzung des Testamentes Landgraf Ludwigs angesehen wurde, die Aberkennung der oberhessischen Erbschaft zugunsten Hessen-Darmstadts und die Verurteilung Moritzens zum Ersatz der in 22 Jahren aus dem Lande gezogenen Einkünfte, einer schier unerschwinglichen Summe, bis zu deren Abtrag eine Anzahl niederhessischer Ämter an Darmstadt in Pfandschaft gegeben wurden. Und in diesen verpfändeten Landesteilen natürlich wiederum Stärkung des lutherischen Bekenntnisses, vornehmlich beim Adel; Ver-

des gebrochenen Brotes beim Abendmahl anstatt der Hostien. Vgl. dazu Heppe, Verbesserungspunkte. Ders., Kirchengesch. II, 1 ff. — Vilmar, Konfessionsstand, S. 168 ff. — Ebert, Gesch. d. ev. Kirche, S. 166 ff., sowie allgemein Rommel VI, 577 ff. Wenn Punkt 2, wie öfter geschieht, in zwei Teile zerlegt wird, ergibt sich eine Vierzahl der Verbesserungspunkte.

1) Klagschriften im Konsist.-Arch. zu Kassel.

treibung der reformierten und Berufung lutherischer Prediger und Agitation von beiden Seiten, so dafs man wohl nicht mit Unrecht sagen kann, kein deutsches Territorium sei mit ähnlich zerfahrenen kirchlichen Verhältnissen in den Dreifsigjährigen Krieg gegangen wie Hessen-Kassel. Die Vereinsamung des Landes während des Krieges selbst, der entsprechend Fürst und Volk lange Zeit hindurch von den Friedensverhandlungen ausgeschlossen blieben, und der Sonderkrieg mit Hessen-Darmstadt waren weitere Folgen der Religionspolitik des Landgrafen Moritz.

Schon vor Melanchthons Tode, noch mehr nach demselben löste sich die gesamte protestantisch-theologische Wissenschaft in öde und unfruchtbare Wortklauberei auf, darüber man das Amt der eigentlichen Seelsorge mehr und mehr aus den Augen verlor. Da man das Heil der Kirche von Kolloquien und Disputationen erwartete, bildete man auf den hohen Schulen gewandte Disputierkünstler aus, und dieser Hang zur Polemik, der von den Lehrstühlen und Kanzeln verheerend in das gesamte Geistesleben der Nation eindrang, hat nicht wenig dazu beigetragen, in dem jetzt entbrennenden grofsen Religionskriege das gegenseitige Mifstrauen der streitenden Parteien wach zu erhalten, derart dafs kein Friedensvorschlag von der einen Seite gemacht wurde, bei dem die Gegenseite nicht — und vielfach ganz mit Recht — hinter jedem Satz oder Wort einen heimlichen Fallstrick gewittert hätte.

Der nüchterne und kalte Gottesdienst, wie ihn, mehr noch als die lutherische, die reformierte Kirche für richtig hielt, war ebenwohl wenig geeignet, die Herzen zu erwärmen. Da stellte mit einem Male das mafslose Kriegselend an den Geistlichen und den Seelsorger die denkbar höchsten Anforderungen: es galt, ein Martyrium auf sich zu nehmen, bei dem man nicht mehr wie bisher, wenn man um abweichender Meinung willen ins Exil zog, sicher war, irgendwo Anerkennung und Unterkunft zu finden, sondern wo selbstloses Ausharren auf dem angewiesenen Posten, oft in Schmach und Anfeindung von allen Seiten, erste Pflicht war. Wohl haben wir wahrhafte Heldengestalten genug unter ihnen, den zähen Landgeistlichen, die willig alle

Qualen und Drangsale auf sich nahmen, denen sie um des Wortes Gottes willen bei Freund und Feind ausgesetzt waren, und treu bei ihrer Gemeinde ausharrten. Aber wenn ein ganzes Volk durch Krieg und ruheloses Leben entsittlicht wird, so kann der Geistliche allein, zumal der auf dem Lande, sich den Wirkungen solcher Einflüsse auf die Dauer nicht entziehen. Wo hätte vor allem die Jugend, die inmitten der Greuel der Verwüstung aufwuchs und auf den Universitäten eifrig beflissen war, das rohe Treiben der Kriegsleute nachzuahmen, — wo hätte sie mit einem Male die sittliche Kraft hernehmen sollen, die sie zur Erziehung des verwahrlosten Volkes befähigte!

In dieser Zeit hat die Vorsehung der hessischen Kirche einen Mann gegeben, der durchdrungen von der Würde des geistlichen Standes die Aufgabe, die diesem gestellt war, klar und richtig erkannte; der hohes sittliches Bewufstsein und nie ruhenden Pflichteifer mit einem sicheren praktischen Blicke verband, und der allen nebensächlichen Hader und theologischen Zank bei Seite setzte, um in Wort und Schrift auf das eine Ziel der Bildung der Geistlichen zu wirklichen Seelsorgern hinzuarbeiten. Dieser Mann war Theophilus Neuberger.

II. Lebensgeschichte Neubergers bis zu seiner Berufung nach Hessen.

Wenn einer der ersten hessischen Theologen der neueren Zeit, wenn Aug. Fr. Chr. Vilmar, trotzdem er Neubergers dogmatischen Standpunkt durchaus nicht teilte, von ihm sagt[1]: „Er war der bedeutendste unter allen Superintendenten, welche Hessen-Kassel gehabt hat. Seine Erbauungsbücher sind noch fast hundert Jahre nach seinem Tode gebraucht worden, und seine Tätigkeit als Superintendent war sehr umfassend und energisch“, — so bedarf der Versuch einer Lebensdarstellung des Mannes wohl keiner Rechtfertigung. Ob ihm in der Geschichte der neueren Theologie eine die Grenzen seiner amtlichen Wirksamkeit

1) Vilmar, Chronik, S. 79.

überschreitende Bedeutung zukommt, wie ich anzunehmen geneigt bin, das zu beurteilen mufs ich solchen überlassen, die sachverständiger sind als ich. Im übrigen werde ich mich bestreben, das Lebensbild möglichst getreu und ohne Schönfärberei zu zeichnen. Bei dem Mangel an Nachrichten anderer über ihn ist es freilich heutigen Tages schwer, ein objektives Urteil über ihn zu gewinnen und seinen Vorzügen und Schwächen allseitig gerecht zu werden.

Neuberger war kein Hesse. Er entstammte einem bayrischen Adelsgeschlechte, das vordem den Namen von Neubergk führte [1]. Wir wissen davon so viel [2], dafs sein Urgrofsvater ein vornehmer Hofbeamter des Herzogs von Bayern war, der aus besonderer Liebe zum geistlichen Stande seine beiden Söhne in den Dienst der Kirche treten liefs. Der eine derselben, der in den Kapuzinerorden trat, ging später nach Frankreich. Der andere, Christoph von Neubergk, wandte sich der Lehre Luthers zu, verheiratete sich und wurde Pfarrer in Augsburg. Er ist der Grofsvater unseres Theophilus. Der Vater Martin Neuberger widmete sich gleichfalls dem geistlichen Stande. Er war kurpfälzischer Hofprediger, zuletzt Inspektor zu Alzey in der Unterpfalz. Am 5. Mai 1593 wurde ihm in Jena, vermutlich bei Gelegenheit eines Besuches dortselbst, der Sohn geboren, dem er in der Taufe den Namen Theophilus gab.

Damals folgte der Sohn noch gern dem Stande des Vaters. Von 1610 an studierte Theophilus in Heidelberg die Gottesgelahrtheit und wurde hier von den ihrer Zeit hochberühmten Professoren David Pareus, Quirinus Reuter und Bartholomaeus Coppen der Calvinischen Lehre zugeführt. Bereits schickte er sich an, zum Abschlufs seiner Ausbildung eine Reise nach Frankreich, den Niederlanden

1) Ein Siegelabdruck Neubergers a. d. J. 1630 zeigt (soviel zu erkennen) im Wappen einen fünfstrahligen Stern, desgl. einen ebensolchen als sogen. Kleinod zwischen zwei Büffelhörnern. Ein anderer v. J. 1655 (auf einem Briefverschlufs, gleichfalls sehr undeutlich) läfst im Wappen ein aufrechtes Kreuz, desgl. über dem Wappen die Büffelhörner erkennen. Der Stern fehlt diesmal.

2) Stöckenius, Ehrengedächtnis.

und England zu machen, als sein Vater starb. Damit war er genötigt, sich nach Amt und Brot umzusehen, und er erhielt schon bald, auf vorhergegangene Prüfung und Ordination, die Pfarre in Neuburg bei Heidelberg. Hier verheiratete er sich noch im selben Jahre, also erst 21 Jahre alt, mit Magdalene, der Tochter des kurpfälzischen Oberschultheifsen Valentin Stotz zu Heppenheim, mit der er 42 Jahre in glücklicher Ehe lebte.

Sein Ruf als guter Kanzelredner breitete sich bald aus; schon 1615 wurde er von der Kurfürstin-Witwe von der Pfalz, die in Kaiserslautern wohnte, als Hofprediger dorthin berufen. Fünf Jahre später, am 12. Juli 1620, ernannte Kurfürst Friedrich V. den erst 27jährigen zu seinem Hofprediger in Heidelberg.

Aber diese beneidete Stellung blieb ihm nicht lange. Der Einfall der Spanier in die Pfalz nötigte den gesamten Hof zur Flucht nach Sachsen. Einige Zeit lebte Neuberger in Grofs-Sachsenheim im Wittenberger Land, dann wieder mit der Kurfürstin-Witwe und deren Hofhaltung in der Festung Schorndorf im Württembergischen, bis die ganze Pfalz in den Händen der Feinde war. Nun folgte er seinem Herrn, dem Kurfürsten, in die Verbannung nach Berlin, — ein armer Mann, da all sein Hab und Gut, Hausrat, Bücher und was er sonst sein eigen nannte, eine Beute der Feinde geworden war.

Aber die Männer des 16. und 17. Jahrhunderts sind an raschen Wechsel des Schicksals gewöhnt. In Berlin, wo Kurfürst Johann Sigismund seit 1614 zur reformierten Lehre übergetreten war, hatte Neuberger Gelegenheit, abwechselnd mit den kurbrandenburgischen Hofpredigern öffentlich das Wort Gottes verkündigen zu können. So kam es, dafs ihn der Eidam des Landgrafen Moritz von Hessen, der ebenfalls der reformierten Lehre zugetane Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg, hörte, der ihn daraufhin im Jahre 1623 als Hofprediger nach Güstrow berief. Im fernen Güstrow nun war es, wo Neuberger zuerst zu einem Gliede des Kasseler Fürstenhauses, zu der Herzogin Elisabeth von Mecklenburg geborenen Landgräfin

von Hessen, der gelehrten Tochter eines hochgelehrten Vaters, in Beziehungen trat, die für sein späteres Leben entscheidend werden sollten.

Elisabeth, lange Zeit hindurch mit schwerer Krankheit heimgesucht, starb am 16. Dezember 1625, erst 28 Jahre alt. Ein schlichtes Denkmal hat Neuberger dieser Frau in der von ihm gehaltenen Leichenpredigt gesetzt, die 1626 in Güstrow im Druck erschien. Einfach und bescheiden erzählt er, wie er als Seelsorger der kranken Fürstin beigestanden und wie er sie besser als alle anderen in ihrer stillen Gröfse kennen lernte. Die treue Fürsorge, die er der Herzogin in ihrem Leiden gewidmet, konnte aber am Hofe zu Kassel um so weniger unbemerkt bleiben, als der Bruder Elisabeths, der nachmalige Landgraf Wilhelm V., bei einem Besuche in Güstrow Neubergers persönliche Bekanntschaft gemacht hatte. Neuberger ahnte damals wohl nicht, wie bald diese Bekanntschaft für sein ferneres Leben von Wert sein sollte. Denn schon zog sich, wie über dem pfälzischen, dem er zuerst gedient, so jetzt über dem Güstrower Hofe das Verhängnis zusammen. Herzog Johann Albrecht, im Jahre 1628 vom Kaiser mit der Reichsacht belegt und seiner Lande für verlustig erklärt, war genötigt worden, flüchtig an fremden Höfen Zuflucht zu suchen. Die Wallensteinschen Horden nahmen das Land für ihren Herrn in Besitz. Und nun mufste auch Neuberger wieder den Wanderstab ergreifen. Eine Anstellung in Danzig schlug er aus und begab sich nach Berlin, um eine günstige Wendung, die ihm die Rückkehr nach Mecklenburg ermöglichte, abzuwarten. Leider schwand diese Hoffnung damit, dafs ihn sein landflüchtiger Herr der Dienste entband. Allein schon nach wenigen Monaten, im Oktober 1628, gelangte an ihn die Berufung als Hofprediger nach Kassel, wo er am 30. Oktober nach mancherlei Fährlichkeiten mit Frau und Kindern eintraf, um endlich, soweit es die Umstände zuliefsen, hier Ruhe zu finden, nicht ahnend, dafs auch der neue Herr, der dritte, dem er seine Dienste widmete, Landgraf Wilhelm V. von Hessen-Kassel, in des Reiches Acht sterben würde. Gewifs ein eigentümliches Verhängnis!

III. Die Zeit bis zur Wahl zum Superintendenten.

Mit der Berufung nach Kassel beginnt derjenige Teil der amtlichen Wirksamkeit Neubergers, überhaupt derjenige Abschnitt seines Lebens, der vorzugsweise unser Interesse in Anspruch nimmt.

Neben der Hofpredigerstelle bekleidete er auch noch diejenige des Diakonus oder zweiten Predigers bei der Freiheiter oder St. Martinskirche. Von einer autoritativen Stellung kann also zunächst noch keine Rede sein. Aber bei der Gepflogenheit der Regierung, die kirchlichen Angelegenheiten von Wichtigkeit zunächst dem geistlichen Ministerium der Landeshauptstadt, gewissermafsen als einer beschränkten Synode, zur Begutachtung vorzulegen, und bei der hohen Bedeutung der religiösen Fragen für die innere wie äufsere Politik jener Zeit überhaupt übte diese Gesamtheit der Prediger der Hauptstadt [1] unter dem Vorsitz des Superintendenten keinen geringen Einflufs aus. Dafs Neuberger in seiner Stellung als Hofprediger noch besonderen Einflufs geltend machen konnte, bedarf keines Beweises.

Einer der ersten Fälle, der seit seinem Eintritt in besagtes geistliches Kolleg diesem zur Begutachtung vorgelegt wurde, betraf sogleich eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung, die Zerfahrenheit der kirchlichen Verhältnisse in Hessen darzulegen [2]. Wie schon erwähnt, hatten eine Anzahl Kasseler Ämter nach dem gegen Landgraf Georg von Darmstadt verlorenen Prozefs jenem als Unterpfand eingeräumt werden müssen. Unter dem Schutze Darmstadts hatten nun die lutherisch gebliebenen adeligen Patronatsherren aus ihren Pfarreien die reformierten Pfarrer entfernt und durch altlutherische ersetzt. Nachdem aber durch den

---

1) Die Pfarrer und Diakonen der drei alten Kasseler Kirchen, und mehr gab es zu jener Zeit nicht, sind wie in die Bezüge, so überhaupt an die Stelle des alten Chorherrnstiftes zu St. Martin getreten. An ihrer Spitze steht der Dekan dieses Stiftes. Vgl. Hochhuth, Statistik der evangel. Kirche im Regierungsbezirk Cassel, Kassel 1872, S. 18 ff.

2) Konsist.-Arch.

Darmstädter Vergleich von 1627 jene Ämter wieder an Kassel gekommen waren, war es um so mehr vorauszusehen, dafs die lutherischen Geistlichen würden weichen müssen, als besagter Vergleich ausdrücklich jede Einmischung Darmstadts in die kirchlichen Verhältnisse Kassels ausschlofs, und der hochfahrende Ton der Reformierten liefs jenen keinen Zweifel über ihr Schicksal. Die adeligen Herren riefen die Hülfe sowohl Landgraf Georgs wie des kursächsischen Hofes an, ja sie drohten sogar, dafs sie am Kaiserhofe Recht suchen würden. Während Landgraf Georg die Einmischung ablehnte, erreichten sie wenigstens so viel, dafs der Dresdener Hof sich wiederholt für sie verwandte. Die Sache wurde dem geistlichen Ministerium in Kassel zur Äufserung überwiesen, das sich die Abstimmung Neubergers zu eigen machte. Wie vorauszusehen, wurden die Beschwerdeführer unter Berufung auf den landesherrlichen Episkopat ab- und ihre Behauptung, dafs die übrigen hessischen Prediger der ungeänderten Augsburgischen Konfession nicht angehören wollten, mit Entschiedenheit zurückgewiesen.

Für uns ist das Votum Neubergers um deswillen von besonderer Wichtigkeit, weil es ihn jetzt schon als einen abgesagten Gegner des Adels und seiner Ansprüche erweist. Wir werdem diesem Gegensatze später in verschärftem Mafse begegnen; deshalb sei hier nur darauf hingewiesen. Da die hessische Ritterschaft sich von 1500 an durch 1½ Jahrhunderte als Korporation gegenüber der Landesherrschaft gefühlt und wiederholt versucht hat, auf eigene Hand Politik zu treiben, so war Neubergern seine Stellung durch sein Amt bei Hofe vorgezeichnet, und er ist stets rückhaltlos für die Rechte des Landesherrn eingetreten.

Die hundertjährige Gedenkfeier der Überreichung der Augsburgischen Konfession wurde am 25. Juni 1630 in den Kirchen der Landgrafschaft überall festlich begangen, wohl um zu zeigen, dafs man sich von ihr loszusagen nie gewillt gewesen sei. Neuberger für seine Person betonte dies noch besonders in der Vorrede zu dem von ihm im Jubiläumsjahr herausgegebenen „Handbüchlein vom rechten Verstand und heilsamen Gebrauch des heiligen Abendmahls“ unter

ausdrücklicher Berufung auf Artikel 10 der Konfession, welcher lehrt, dafs der wahre Leib und das wahre Blut Christi wahrhaftig unter Gestalt des Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen werde [1].

Den Zusammenhalt mit den unbedingten Anhängern der Augsburgischen Konfession in dieser Weise öffentlich zu betonen, lag für die Hessen ein eminent praktisches Bedürfnis vor, insofern bei etwaigen Friedensverhandlungen es wesentlich war, ob sie als im Augsburger Religionsfrieden mit einbegriffen gelten durften oder nicht.

Der Leipziger Protestantentag im Jahre 1631 zeigt, wie man von reformierter Seite bemüht war, der hier vertretenen Anschauung Geltung zu verschaffen. Kurfürst Johann Georg von Sachsen hatte bekanntlich einige protestantische Reichsstände, darunter auch Hessen-Kassel und Kur-Brandenburg, zu einem Tage nach Leipzig eingeladen, auf dem man in Verhandlungen treten wollte behufs Abwehr der Übergriffe der katholischen Partei im Reich. Die Gelegenheit sollte benutzt werden zu einem (allerdings privaten) Gespräch über die trennenden religiösen Fragen [2]. Dazu nahm Landgraf Wilhelm V. aufser dem Professor der Theologie an der (seit 1624 in Kassel neugebildeten) Universität Johannes Crocius auch seinen Hofprediger Theophilus Neuberger mit. Brandenburg war durch den Hofprediger Dr. Joh. Berg vertreten, der in allen Bekenntnisfragen mit den beiden Hessen zusammenging. Aber eine Einigung mit den Sachsen, als deren Hauptvertreter der streitbare Dresdener Oberhofprediger Hoë von Hoenegg anzusehen ist, ward nicht erzielt und konnte nicht erzielt werden, trotz des Entgegenkommens der reformierten Theologen. Gleich im Anfang gaben diese die Erklärung ab: dafs sie mit Mund und Herzen zu der im Jahre 1530 den 25. Juni Kaiser Karl V. übergebenen Konfession sich bekennten und dieselbe wann und wo es begehrt würde, unterschreiben wollten. Auf die Augsburgische Konfession seien sie in ihrem Lande ver-

1) Vilmar, Konfessionsstand, S. 231.

2) Rommel VIII, 106 ff. Claus, Joh. Crocius, S. 60.

pflichtet. Was aber die Edition betreffe, welche zu Worms 1540 und zu Regensburg 1541 in den mit den Papisten gehaltenen Gesprächen gebraucht worden [1], so (setzten sie hinzu) begehrten sie dieselbe auch nicht zu verwerfen [2].

Damit war der Gegensatz ausgesprochen. Aber erst bei der Abendmahlslehre trat die Kluft schroff zutage. Zwar kamen Crocius und Neuberger den Sachsen so weit entgegen, daſs sie die körperliche Nieſsung der irdischen Elemente des Leibes Christi einräumten. Aber indem sie nicht zugeben wollten, daſs der Leib des Herrn wirklich mit dem Munde, auch von Würdigen wie Unwürdigen, empfangen werde, sondern allein durch den Glauben, nahmen sie nach Ansicht der Lutheraner jene Einräumung im Nachsatz wieder zurück [3], und an dieser ihrer Erklärung zerschlugen sich die Verhandlungen. Hoë von Hoenegg und seine Kollegen wiesen jegliches Zusammengehen mit den Hessen und dem Brandenburger zurück und verhieſsen höchstens christliche Liebe.

Die starke Schiebung nach rechts, die die hessischen Theologen unter dem Druck der Verhältnisse vorgenommen hatten, war also vergeblich gewesen. Ob sie unter innerlichen Kämpfen geschehen, wissen wir nicht. Wohl aber dürfen wir fragen, wie es einem Manne wie Neuberger möglich war, der bisher in Lehre und Schrift vertretenen Anschauung vom Genusse des Abendmahles, wonach er im Brot und Wein nur das Zeichen, Siegel und Denkmal des Leibes Christi sah [4], zeitweise untreu zu werden und um der Einigkeit willen seiner Überzeugung eine Fassung zu geben oder doch wenigstens einer solchen zuzustimmen, wie sie vor der strengen Logik nicht bestehen konnte?

Denn als der eigentliche Wortführer und wissenschaftliche Vertreter der hessischen Kirchenlehre ist nicht er anzusehen, sondern Dr. Crocius, der allzeit streitfertige Theologe, der

1) Es war dies die gemilderte Form.

2) Heppe, Kirchengeschichte II, 132. 134 Anm. Vilmar, Konfessionsstand, S. 226.

3) Vilmar a. a. O., S. 228f.

4) S. sein Handbüchlein vom rechten Verstand und heilsamen Gebrauch des heil. Abendmahls (Frankfurt a. M. 1630), S. 51.

jetzt den Kampf mit den Lutheranern, von ihm als seine eigentliche Lebensaufgabe angesehen, in den sogenannten Wechselschriften (1631) aufnahm [1].

Wir gehen auf diesen Kampf hier um so weniger ein, als Neuberger sich in keiner Weise an ihm beteiligt hat. Sein eigentliches Feld war die Seelsorge und er hafste den Streit. Wie sehr er den Frieden liebte, sagt er schon in der Vorrede zu seiner 1626 erschienenen „Praxis fidei, Übung und Nutz des Glaubens“:

„Zankens und Streitens, daran ich nie keinen Gefallen gehabt, hab ich mich hierin mit Fleifs enthalten. Sintemal dies Werk zur Erbauung der armen zerstreuten Christen angesehen ist. Zank und Streit aber hat nie viel erbauet.“

Und noch schärfer betont er diesen seinen Standpunkt in der Vorrede zu einem anderen Werke [2], das 1633, also gerade in der Zeit, als Kasseler und Darmstädter Theologen am hitzigsten aneinander waren, in die Öffentlichkeit trat. Nachdem er die geistlichen Hirten, welche Bücher von der Gottseligkeit schreiben, gelobt, fährt er fort:

„O wollte Gott, man hätte das längst etwas fleifsiger getrieben, damit man den Einfältigen die leidigen, bitteren und hochschädlichen Zankschriften aus den Händen gebracht hätte. Ich schöpfe die Hoffnung, weil der liebe Gott seine Kirche, die bishero durch Zank und böses Leben so jämmerlich zerrüttet worden, jetzt so schwerlich mit Trübsal heimsucht, und unterdes Leute erweckt, auch in unterschiedlichen Religionen, die nur auf die Gottseligkeit dringen, er werde ihm ein Häuflein etwa sammeln, da man, hintangesetzt alle Zankhändel, das rechte seligmachende Vertrauen auf Jesum Christum und ein recht christliches Leben lehre und treibe. Und o dafs Gott der Obrigkeiten Herzen dahin regierte, dafs sie das stetige Zanken und Verleumden, wo es bisher in Schwang gangen, niederlegte. . . . Fürwahr, fürwahr, ein Prediger, der das vorhat (nämlich die rechte christliche Liebe zu lehren), wird zu tun und zu studieren genug finden, dafs er des unerbaulichen Disputierens, Calumniierens und Scheltens vergessen wird.“

1) Vilmar, Konfessionsstand, S. 330ff. S. 232. Heppe, Kirchengesch. II, 135. Wenn auch die Wechselschriften von verschiedenen Verfassern herrühren, so war Crocius doch der Spiritus rector.

2) Soliloquia vom göttlichen Leben eines wahren Christen in dieser Welt ... Cassel 1633.

Das also ist Neubergers Standpunkt. Ihm steht christliche Liebe und christliches Leben über dem Dogma; über den kleinlichen dogmatischen Unterschieden steht ihm die Person des Erlösers als das einigende Band der „unterschiedlichen Religionen". Ihm war, was Spener und die Pietisten später mit mehr Erfolg betonten, in den Drangsalen der Zeit bereits als leitender Gedanke aufgestiegen. Aber von dem wüsten Getöse des Krieges und der allgemeinen Verwirrung ist seine Stimme übertönt worden.

Und nun verstehen wir auch, warum Neuberger in Leipzig sich der lutherischen Abendmahlslehre so weit nähern konnte, die körperliche Nieſsung der irdischen Elemente des Leibes Christi einzuräumen. Der rein stofflichen Nieſsung der lutherischen Auffassung setzte er das durch den Glauben bewirkte Wunder entgegen und rückte damit die Person Christi in die höhere Sphäre des seligmachenden Erlösers hinauf. Ihm stand das gottselige Leben über dem geistlosen, wenn auch dogmatisch unanfechtbaren Genusse des Abendmahls.

Bei der Abneigung Neubergers gegen alle Polemik auf geistlichem Gebiete kann es nicht wundernehmen, wenn so verschieden geartete Männer wie er und Crocius auf die Dauer nicht in harmonischem Einklang miteinander lebten. Crocius, der nach der Besitzergreifung Marburgs durch die Darmstädter Linie seine dortige Professur verloren hatte, war von Landgraf Moritz als Konsistorialrat und Lehrer an der eiligst errichteten neuen Universität in Kassel bestellt worden; zugleich hatte er die Stelle des Dekans an der Freiheiter Kirche inne und war damit Neubergers als des Diakonus Vorgesetzter. Er war unstreitig der bedeutendste Theologe, den Hessen seit langer Zeit gehabt hatte, und ein allzeit schlagfertiger Kämpe auf dem Gebiete der dogmatischen Polemik [1]. Aber auch seine Charakteranlage war dementsprechend heiſsblütig und unbequem und keineswegs frei von Herrschsucht und Stolz. Er hatte sich schon bald nach seiner Übersiedelung nach Kassel durch Eigenwilligkeit und störrigen Sinn die Ungnade des Landgrafen zugezogen.

---

1) S. über ihn insbes. Fr. Claus, Johannes Crocius. Cassel 1858.

Auch mit dem Superintendenten Paul Stein war er, da er sich in die Stellenbesetzung einmischte, bald in einem gespannten Verhältnis. Christliche Nachgiebigkeit, zu der ihn der Landgraf ermahnte, war gerade nicht nach seinem Sinn.

Dagegen war Neuberger ein allzeit verbindlicher Hofmann, an Fürstenhöfen sozusagen gebildet und erzogen. In den Vorreden zu seinen erbaulichen Werken wufste er den hohen Personen, denen er solche widmete, über ihre Verdienste allerlei Schmeichelhaftes zu sagen, ohne dabei in die sonst übliche plumpe Form seiner Zeit zu verfallen. Bei aller Betonung der Gottseligkeit im Leben verstand er dieses Leben doch stets von der praktischen Seite zu nehmen, wie er in seinem Privatleben mannigfach bewiesen hat. Auch mit seinem Superintendenten stand er im besten Einvernehmen, wie ihm denn Paul Stein die Vorrede zu seinem „Neuen Bätbuch" schrieb und ihn darin seinen „vielgeliebten Bruder in Christo" nannte. Dieser besondere Ausdruck der Freundschaft mag nicht ohne Absicht gewählt worden sein zu einer Zeit, wo Neuberger sich über Crocius ebenso zu beschweren hatte, wie jener vordem. Da das Zerwürfnis beider Männer, das ins Jahr 1633 fällt, uus die Stellung, die Neuberger sich errungen hatte, klar vor die Augen treten läfst, so sei um deswillen hier näher darauf eingegangen. Die Veranlassung dazu war folgende.

Ein Kornet in landgräflichen Diensten, mit Namen Christian Canis oder Hund, stand mit des Crocius Tochter in einem heimlichen Liebesverhältnis. Eines Abends bei tiefer Dunkelheit ist er heimlich durch ein Fenster im alten Dechaneigebäude zu ihr eingestiegen, als Vater Crocius, der noch spät an der Arbeit sitzt, auch von dem Liebesverhältnis der Tochter natürlich keine Ahnung hat, des Geräusches inne wird. Da in letzter Zeit wiederholt, insbesondere von den Soldaten der Garnison, Einbrüche geschehen waren, so vermutet er einen Dieb [1]. Er ruft dem Wächter auf der

1) Ich gebe den Vorgang ausführlich nach einer Akte im Marburger Staatsarchiv wieder. Was bisher darüber veröffentlicht wurde, z. B. bei Claus S. 50, und in der Zeitschrift Hessenland Jahrg. 1889, S. 98 bis 99, ist ganz summarisch und ungenau.

Strafse zu, vor dem Fensterladen, wa Canis eingestiegen, Posto zu fassen und diesen nicht herauszulassen, während er selbst sich mit einem Paar eiserner Fausthandschuhe bewaffnet und einen schweren Hammer ergreift, dessen er sich als Dekan zum Aufschlagen des Siegels zu bedienen pflegte. Der Kornet, der wohl merkte, dafs sein Einsteigen Aufmerksamkeit erregt hatte, sucht nun wieder das Freie zu gewinnen und stemmt sich mit aller Wucht gegen den Fensterladen, den der Wächter von aufsen zuhält. Dieser vermag auf die Dauer nicht mehr standzuhalten und gibt nach. Canis springt heraus, stürzt aber dabei zu Boden und wird vom Wächter festgehalten. Inzwischen ist Crocius durch den Keller auf die Strafse gedrungen und eilt dem Wächter zu Hülfe. Es entspinnt sich zwischen den drei Männern ein heftiges Ringen, bei dem es dem jungen Kornet gelingt, sich loszuwirken. Da lassen die Worte, die dieser, als er frei ist, ausruft: „Harr', ich will dir's besser geben!" den Dekan befürchten, dafs jener von seiner Wehre Gebrauch machen werde. Er schlägt mit seinem Hammer zu, und tödlich getroffen sinkt Canis zu Boden.

Die Sache erregte natürlich ungemeines Aufsehen. Die Mutter des Erschlagenen, Sabine Heugelin, Moritz Hunds genannt Official Hausfrau, strengte einen peinlichen Prozefs gegen Crocius an, infolge dessen dieser verhaftet und von seinen Ämtern als Rektor der Universität und Dekan der Freiheiter Gemeinde suspendiert wurde. Die Versehung der letzteren Stelle wurde Neuberger als dem Diakonus übertragen. Auch stand die Sache, zumal der Erschlagene vor seinem Hinscheiden den Hergang wesentlich anders dargestellt hatte als Crocius, lange Zeit für diesen ungünstig genug. Die Briefe der Tochter, die dem Gericht vorlagen, bezeugten, wie sehr sie dem Erschlagenen in Liebe zugetan gewesen war. Die Klägerin, welche die Glaubwürdigkeit des Angeklagten bestritt, ging sogar so weit, den für ihn höchst schimpflichen Antrag auf peinliche Befragung zu stellen, und es war mindestens zweifelhaft, ob Crocius nicht die nach den Begriffen der Zeit gegen Diebe und Einbrecher erlaubte Notwehr weit überschritten habe. Aber die öffent-

liche Meinung hatte er ganz auf seiner Seite, und Professoren und Studenten, das geistliche Ministerium (darunter auch jedenfalls Neuberger) sowie sämtliche Gilden und Zünfte der Stadt Kassel petitionierten, als die Untersuchung sich längere Zeit hinzog, um seine baldige Freisprechung, indem sie, wenn man Crocius verlieren sollte, auf den unausbleiblichen Ruin der kaum erblühten Akademie und auf das Frohlocken der Widersacher der reformierten Kirchenlehre bei solchem Schimpf hinwiesen.

Die Freisprechung erfolgte in der Tat, nachdem u. a. auch die Juristenfakultäten von sechs protestantischen Hochschulen, darunter sogar das Darmstädtische Marburg, sich dafür ausgesprochen hatten; jedoch vielleicht, da die Kosten des Verfahrens auf beide Parteien gleichmäfsig verteilt wurden, nicht so glatt, als die Freunde erwartet hatten. Und wie sehr die Befürchtungen dieser gegründet gewesen waren, zeigte eine jetzt erscheinende Schmähschrift Hoës von Hoenegg, darin das über Crocius gekommene Unglück als die verdiente Strafe des Himmels für seinen Jähzorn und seine Schlechtigkeit hingestellt wurde.

Die von dem Angegriffenen hiergegen verfafste Verteidigungsschrift interessiert uns nur insofern, als Crocius darin auch Neubergers nicht geschont und ihm vorgeworfen hatte, dafs er während des Prozesses „sich zu seinem (des Crocii) Kirchendienst und Predigtamt getan habe“ und auch jetzt nach dem freisprechenden Urteil nicht gewillt sei, seine ihm im Recht gehörige Stelle wieder abzutreten, ohnerachtet er in einer anderen und zwar sehr vornehmen Kirche ohnedies Pfarrer sei und eine sehr stattliche Besoldung habe [1]. Neuberger richtet hierauf an den Landgrafen das Gesuch, die Schrift des Crocius mit Beschlag belegen zu lassen, da dieser ihn nur durch der Verleumder Einblasen, von denen der eine dies, der andere jenes zutrage, für seinen adversarius halte. Und so wurden alle Exemplare, trotz des Crocius Gegenvorstellung, beschlagnahmt und zur Kanzlei abgeliefert.

1) Claus, S. 62 Anm. 2 u. S. 50. Die von Claus benutzten Akten betr. den Streit zwischen Neuberger und Crocius sind im Staatsarchiv zu Marburg nicht vorhanden.

Offenbar war Neubergers Stellung zum Hofe eine sehr gefestigte. Was jener an Popularität voraus hatte, ersetzte dieser durch höfische Gewandtheit, und dem Vorwurfe, Kirchenämter streitig zu machen, sollte Neuberger bald, gewifs nicht ohne Zutun seiner hohen Gönner, enthoben werden. Ihm war die Stelle des vornehmsten geistlichen Würdenträgers, des Superintendenten in der Landeshauptstadt, vorbehalten.

Ehe Neuberger indessen an die Spitze der Diözese Kassel berufen wurde, sollte er mehrere Jahre hindurch Gelegenheit haben, sich anderweitig als Organisator der Kirche eines gröfseren Gebietes zu erproben.

Der siegreiche Schwedenkönig Gustav Adolf hatte zu Anfang des Jahres 1632 seinem treuen Verbündeten, dem Landgrafen von Hessen-Kassel, die Stifter Paderborn mit Korvei und Fulda erbeigentümlich als eroberte Länder überwiesen. Die Abtei Fulda hat von da ab über zwei Jahre unter hessischer Verwaltung gestanden [1]. Ein Statthalter, Vizestatthalter, und ein Regierungskolleg, an dessen Spitze der Kanzler Wilhelm Burkhard Sixtinus trat, führten die Geschäfte in hergebrachter Weise, die kirchliche Oberleitung aber wurde den Händen des fürstlichen Hofpredigers Neuberger anvertraut [2], dem wiederum das geistliche Ministerium der Stadt Kassel beratend zur Seite stand.

---

1) Rommel, Hess. Gesch. VIII, 183 ff. 257 ff. Sehr gründlich und ausführlich handelt über diese interessante Zeit neuerdings ein Aufsatz von Carl Scherer: Zur Geschichte von Stadt und Land Fulda in den Jahren 1631 und 1632 (Fuldaer Geschichtsblätter, Jahrg. II 1903, Nr. 6 u. 7).

2) Dies geht aus dem Umstand hervor, dafs die Regierung in Fulda in kirchlichen Fragen sich ausschliefslich an Neuberger wendet und seine Ansicht als mafsgebend betrachtet. Ausführlicher habe ich über die kirchliche Seite der hessischen Verwaltung im Hochstift gehandelt in einem Aufsatz im Archiv für Hessische Geschichte u. Altertumskunde, Abt.: „Beiträge zur Hessischen Kirchengeschichte“ Bd. I, Heft 4, betitelt: „Die kirchliche Verwaltung der Abtei Fulda zur Zeit der hessenkasselischen Oberhoheit (1632—1634).“ Vgl. dazu die (meine Abhandlung mehrfach ergänzende) Schrift von Johannes Hattendorff: Geschichte des evangelischen Bekenntnisses in der Stadt Fulda. Hamburg (H. Grand.) 1903, — endlich die von mir anmerkungsweise angegebene Literatur.

Dafs man hessischerseits den Willen und die Absicht haben würde, das überwiegend katholische Land zu reformieren, lag auf der Hand, und es würde Freund und Feind befremdet haben, wenn dies nicht der Fall gewesen wäre. Gleichwohl wird man den hessischen Behörden, insbesondere aber dem Landgrafen selbst die Anerkennung nicht versagen dürfen, dafs mit Takt und unter Vermeidung nutzloser Härte verfahren wurde. Wenn Landgraf Wilhelm, wie Rommel in seiner hessischen Geschichte mitteilt [1], den Eifer seiner Regierung im Stifte dämpfte, so wird Neubergers Einflufs hierbei nicht zu unterschätzen sein, wie denn auch in keinem seiner nach Fulda gerichteten Schreiben von Zwangsmafsregeln die Rede ist.

Er war selbst im Beginn des Jahres 1633 im Stift anwesend, bei welcher Gelegenheit wohl die Hauptgrundsätze über die geistliche Verwaltung des Landes beraten und festgelegt wurden. Die Ordensgeistlichkeit hatte man überall ausgewiesen. Aber sonst knüpfte man an die bestehenden Verhältnisse möglichst an und ernannte gute evangelische Prediger dahin, wo bereits protestantische Gemeinden sich befanden, während zunächst wenigstens die katholischen Priester, sofern ihr Leben und Wandel keinen Anstofs gab, im Amte belassen wurden, — eine Toleranz, an der vielleicht wohl auch der eigene Mangel an guten Seelsorgern seinen Teil hatte.

Es wird ausdrücklich berichtet, dafs die evangelische Predigt, insbesondere in den Hauptstädten des Landes, in Fulda und Hammelburg, von der Bevölkerung willig gehört und aufgenommen wurde und nicht ohne Eindruck blieb. Leider aber verdarben die durch das hessische Militär geübten harten Erpressungen fast alles und machten die Leute störrig und widerwillig, und Neuberger war nicht imstande, hier Abhülfe zu schaffen, so sehr er auch diese Mafsregeln beklagte. Es scheint fast, dafs der Landesherr selbst, trotz bestem Willen, der Soldateska Einhalt zu gebieten unvermögend war, und Neuberger fürchtet wegen solcher

1) a. a. O., S. 259.

Sünden „eine seltsame καταστροφή“ [1], die in der That bald erfolgte. Denn die Schlacht bei Nördlingen vernichtete mit dem Übergewicht der Schweden auch die hessische Oberherrschaft über die Abtei Fulda und setzte der Tätigkeit Neubergers damit innerhalb dieses Gebietes wenigstens ein jähes Ziel.

Dagegen wurde Paderborn behauptet. Nur fehlen uns bis jetzt hier die Akten, um feststellen zu können, welcher Gestalt die Tätigkeit unseres geistlichen Helden in dortiger Gegend gewesen ist. Daſs er aber ganz in der Weise wie im Fuldaer auch in diesem Stift gewirkt habe, und gewiſs noch viel länger als dort, dafür liegt unzweideutiges Zeugnis vor [2].

Die unfreiwillige Muſse, welche dem Hofprediger Landgraf Wilhelms die Nördlinger Schlacht auferlegte, sollte nicht von langer Dauer sein. Nur wenige Monate vergingen, da wurde ihm ein neuer, weitgreifender und nicht minder wichtiger Wirkungskreis angewiesen, auf dem er seinen Einfluſs zu betätigen Raum genug bis an sein Lebensende gefunden hat.

Am 3. November 1634 war der bisherige Superintendent der Diözese Niederhessen, Paul Stein, gestorben. Freitag, den 12. Dezember schritten die Geistlichen dieses Sprengels in der St. Martinskirche zu Kassel zur Wahl eines neuen Oberhirten, und diese fiel auf Neuberger, der am Sonntag darauf feierlich ordiniert und in sein Amt eingeführt wurde. Da er seine Stellung als Hofprediger beibehielt, wurde an seine Statt als Diakonus der Freiheiter Gemeinde Thomas Wetzel erwählt.

IV. Neubergers literarische Tätigkeit.

Neuberger hatte bis zu diesem Wendepunkt seines Lebens ein, wenn auch nicht ruhiges, so doch theologisch-literarischer Beschäftigung freies Dasein geführt. Jetzt beginnt der der praktisch-kirchlichen Tätigkeit gewidmete Abschnitt seines

1) Schreiben von 1634 Jan. 16 an den Kanzler Sixtinus.

2) In der ihm gehaltenen Leichenpredigt. Davon weiter unten.

Lebens, in dem für das erbauliche Schaffen der Studierstube keine Zeit übrig blieb.

Hier wollen wir darum für einen Augenblick inne halten und die von ihm bis dahin veröffentlichten Schriften einer kurzen Betrachtung unterziehen. Sie sind fast sämtlich pastoral-theologischen und homiletischen Charakters.

So trat er bereits 1622 in Heidelberg mit einem Bande Predigten hervor, — Trost- und Bufspredigten inmitten der feindlichen Invasion, welche der Sintflut vergleichbar über die arme Pfalz hereinbrach. Und da inmitten dieser tobenden Brandung sich wie ein Fels die kleine aber feste Stadt Frankenthal gehalten hatte, so hat er sein Werk den mutigen Bürgern dieser Stadt gewidmet, deren tapfere Haltung er in der lateinischen Widmungselegie, der einzigen poetischen Leistung, die von ihm bekannt ist, schwungvoll besingt. — Zwei Jahre später veröffentlichte er sein „Newes lang gewünschtes Trostbüchlein für alle bedrängte Christen“, das sechs Auflagen erlebte. — Im Jahre 1625 erschien sein „Glaubensspiegel, darinnen die vornehmsten Punkte der wahren christlichen Religion aus Gottes Wort deutlich vor Augen gestellt, auch zugleich der Nutzen jedes Punktes zu Trost und Besserung gezeigt wird“. Dieser „Glaubensspiegel“, welcher noch 1675 in Kassel in sechster Auflage gedruckt wurde, darf als das theologisch bedeutendste Werk Neubergers angesehen werden. Er entwickelt darin alle wesentlichen Punkte der Dogmatik nach dem damaligen Stande der Wissenschaft. Für uns und unsere Kenntnis des Mannes ist dabei der wichtigste der fünfte Abschnitt des Werkes „von der Fürsehung Gottes“, indem Neuberger sich hier mit aller Bestimmtheit auf den Boden der der reformierten Kirche eigentümlichen deterministischen Weltanschauung stellt, jener Weltanschauung, aus der sich mit Notwendigkeit die Lehre von der Prädestination, im vorliegenden Werke unter der Überschrift (Art. 20) „von der ewigen Vorsehung und Gnadenwahl“ dargelegt, entwickelt hat. Neuberger greift hier die strenge Lehre Calvins in vollem Umfange auf, — im direkten Gegensatz gegen die lutherische Kirche und als Anhänger der auf der Dordrechter Synode unterlegenen Supra-

lapsarier, mit denen er die Erwählung Gottes bereits vor dem Sündenfalle annimmt. Man scheint ihn im gegnerischen Lager, dem weiter unten zu erwähnenden Angriffe des Marburger Professors Meno Hannecken nach zu urteilen, sogar für einen der Hauptwortführer der Richtung angesehen zu haben. Von religiösem Quietismus, zu dem diese Weltanschauung schliefslich hinzuführen pflegt, ist bei dem praktischen Neuberger freilich nichts zu bemerken.

Mit dem Glaubensspiegel erschien gleichzeitig der Fluchspiegel, damals sehr zeitgemäfs, sowie der Geizspiegel. Das Jahr 1626 brachte die „Praxis fidei, Übung und Nutz des Glaubens“, als eine sozusagen in das praktische Leben übersetzte Ergänzung des Glaubensspiegels. Dann folgte 1629 das Handbüchlein vom rechten Verstand und heilsamen Gebrauch des heiligen Abendmahls, und 1630 das Neue Bät-Buch. Mit diesem Gebetbuch hatte Neuberger in der schwerbedrängten Zeit einen aufserordentlichen Erfolg [1]. Noch 1793 wurde dasselbe in Frankfurt (soviel ich zähle, in 18. Auflage) nachgedruckt.

Einen trefflichen Begriff von seiner hohen Begabung als Kanzelredner geben uns die drei „christlichen Gedenkpredigten“, aus dem Jahre 1631. Die erste dieser hielt er am 25. März auf dem Protestantentag in Leipzig. Die zweite, zu der ihm Luc. 19, 41 ff. (die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems) den Text gab, ist am 1. August in Kassel unter dem Eindrucke der Nachricht von der grauenvollen Zerstörung Magdeburgs durch Tilly gehalten worden. In der dritten durfte er am 7. September der Gemeinde den ruhmreichen Sieg Gustav Adolfs bei Breitenfeld verkündigen. Diese und eine Reihe anderer Predigten fafste er 1635 zu einem „Fasciculus“ zusammen, der mit seinem Bilde geschmückt ist. Manche seiner Predigten würde im Vortrag auch wohl heute noch packend und wirkungsvoll sein; wie viel mehr in einer Zeit, wo die Predigt die einzige Form der öffentlichen Beredsamkeit bildete und nur von der

1) Über dessen Ansehen vgl. Heppe, Verbesserungspunkte, S. 185 f.

Kanzel herab dasjenige frei ausgesprochen wurde, was die Herzen bewegte.

Die im Jahre 1633 herausgegebenen „Soliloquia vom göttlichen Leben eines wahren Christen“ [1] sind dem Landgrafen Wilhelm V. gewidmet und geben in der Vorrede manche schätzbare Andeutung über die kirchliche Stellung dieses Fürsten. Insbesondere aber dürfte der Inhalt des Werkes dem Kulturhistoriker des 17. Jahrhunderts von Wert und Interesse sein, indem hier der Verfasser ein Bild der kirchlichen und gesellschaftlichen Zustände seiner Zeit entwirft, das — natürlich ganz unter dem Gesichtswinkel des Moralisten gesehen — doch mit Wärme und offenbar meist nach dem Leben gezeichnet ist.

Von der Übertragung des Superintendentenamtes ab bis zum Jahre 1652 tritt nun eine Pause in Neubergers literarischer Produktion ein, die nur durch im Druck erschienene Predigten ausgefüllt ist. Die Amtsgeschäfte haben ihm fürder keine Mufse zur Ausarbeitung geschlossener Werke gelassen, und auch die im Jahre 1636 in einem starken Bande erschienenen „Erbaulichen Auslegungen der sonntäglichen Evangelien durchs Jahr“ sind nur überarbeitete Kanzelreden, die, da er sie in Gegenwart der Landesherrschaft gehalten, auch dem fürstlichen Ehepaare gewidmet sind. Sie sollen ihm, seiner eigenen Versicherung zufolge, unter allen seinen Werken die meiste Mühe gemacht haben.

Leider kann ein dem letztgenannten wohl unmittelbar voraufgehendes Werk, das vor dem Jahre 1635 unter dem Titel „das Güldene Kleinod und der freudige und trostreiche Glaubens-Triumph Pauli“ erschien, nur indirekt erschlossen werden. Es rief nämlich auf lutherischer Seite eine Gegenschrift hervor, die im Jahre 1635 zu Marburg erschien und den dortigen Professor der Theologie Meno Hanneken zum Verfasser hat [2]. Neuberger scheint, ge-

1) Noch 1685, da vollständig vergriffen, bei Joh. Ingebrand in Kassel neu aufgelegt.

2) Die betr. Angabe findet sich in Jo. Henr. a Seelens Deliciae epistolicae (Lübeck 1729), S. 158 und Anm. 53, wo der vollständige

treu seinem Grundsatz, sich auf eine Replik nicht eingelassen zu haben.

Das im Jahre 1652 aus seiner Feder hervorgegangene letzte geschlossene Werk, der Zungen-Zaum, der sich wider Verleumdung und üble Nachrede, wider Fluchen und Schwören richtet, ist ein schwacher Abklatsch des Fluchspiegels und zeigt, daſs der Verfasser sich ausgeschrieben hatte. Auf der Höhe seines Schaffens aber müssen wir Neuberger den besten Prosaisten seiner Zeit zuzählen.

Titel von Hannekens Schrift mitgeteilt wird: Geistliches Kleinod und Glaubens-Triumph St. Pauli ... Darin zugleich die heilsame Lehr von der ewigen Gnaden-Wahl ... neben der Calvinischen Gegenlehr, so sonderlich Ehr Theophilus Neuberger ... in seinen Predigten, das Güldene Kleinod und der freudige und trostreiche Glaubens-Triumph Pauli genannt, an Tag gegeben, ... gebührlich erwogen wird. Marpurg 1635. — Die Schrift Neubergers fehlt merkwürdigerweise auch bei Strieder, Hess. Gel.-Gesch. X, in dem Verzeichnis von dessen Werken.

(Fortsetzung folgt.)

ANALEKTEN.

1.

Bemerkungen zur Bewertung des Enchiridions Augustins.

Von

Lic. theol. **Otto Scheel**,

Privatdozenten an der Universität Kiel.

Zu den weitverbreiteten und vielgelesenen Büchern Augustins gehört auch das Enchiridion. Eine Reihe auszeichnender Epitheta ist diesem Buche zuteil geworden, zu den verschiedensten Zeiten und von verschiedener Seite, sowohl evangelischer als katholischer. Rom nimmt dies Buch noch heute für sich in Anspruch; die Mauriner haben nicht eindringlich genug zu seiner Lektüre auffordern können; in den Reformationskirchen hat man dem Enchiridion besondere Aufmerksamkeit zugewandt, die Jansenisten haben aus dem Enchiridion gegen die Papstkirche argumentiert und durch Übersetzungen, die willige Aufnahme fanden, den Gedankengehalt des Büchleins in weitere Kreise hineingetragen; in der neueren, mit Augustin sich beschäftigenden evangelischen Theologie hat das Enchiridion gelegentlich, wie von Bindemann, begeisterte, ja fast uneingeschränkte Zustimmung erfahren. Daſs man zum Enchiridion von so verschiedener Seite aus in so anerkennender und zustimmender Weise Stellung genommen hat, macht stutzig und fordert zu einer Untersuchung über den Charakter und Wert dieses Buches auf, zumal man es noch in eine besonders enge Beziehung zur theologischen Gedankenwelt Augustins gesetzt hat. Diese Untersuchung soll aber nicht von einer Analyse des Enchiridions ausgehen, die Harnack im dritten Bande seiner Dogmengeschichte in gewiſs schwer zu übertreffender Weise uns vorgelegt hat. Inhalt und Gedankenführung darf darum als

bekannt vorausgesetzt werden, und es gilt nur, die Grenzen namhaft zu machen, innerhalb welcher ein zutreffender und richtiger Gebrauch dieser Schrift Augustins möglich ist. Das ist eine Aufgabe, die m. E. trotz der Bemühungen Harnacks, Seebergs und Kattenbuschs um das Enchiridion noch nicht als überflüssig gelten kann.

Wenn man mit kultur- und kirchengeschichtlichen Interessen an das Enchiridion herantritt, wird man nur geringe, ja fast keine Ausbeute erzielen. Man erfährt nur wenig aus ausdrücklichen Bemerkungen Augustins; anderes mufs man erschliefsen oder auf Grund angegebener Verweise weiter verfolgen. Man möchte ja vermuten, dafs das Enchiridion uns Aufschlufs geben könnte über die damals im Abendlande herrschende Praxis des katechetischen Unterrichts. Das Enchiridion wird auch gewöhnlich aufgezählt, wenn man Augustins Stellung in der Geschichte der Katechese des Altertums darlegt [1]. Aber der direkte Gewinn aus dieser Schrift ist doch sehr bescheiden. Das kommt auch darin zum Ausdruck, dafs man das Enchiridion mehr zitiert als benutzt. Wenn aber Holtzmann im Zusammenhang seiner Darlegung auf Augustins Worte „ecce tibi est symbolum et oratio dominica" aufmerksam macht [2], so gibt dies zu Mifsverständnissen Anlafs; denn die Beziehung auf den ausgereiften Katechumenen ist nicht in diesen Worten Augustins enthalten, der vielmehr dem Laurentius nur zwei ihm bekannte Gröfsen vorhält. Woher sie ihm bekannt sind und welch allgemeinere kirchliche Bedeutung sie haben, erfahren wir hier nicht. Es ist darum nicht angemessen, diese Worte ohne jede nähere Erläuterung für die Katechumenatspraxis zu verwerten, für die überhaupt das Enchiridion als direkte Quelle nicht in Anspruch genommen werden kann, weil es nicht an einen Katechumenen geschrieben ist; wenigstens wird dies nirgends angedeutet. Will man Augustins Stellung zum Taufunterricht kennen lernen, insbesondere zu der damals weithin üblichen Praxis, mufs man seine Schrift De fide et operibus oder die kleine, aber bedeutsame Schrift De catechizandis rudibus lesen. Ebensowenig wird man das Enchiridion zugrunde legen, wenn es gilt, jene laxen Vertreter einer scheinbar paulinischen Glaubenslehre zu charakterisieren, auf die Augustin vorübergehend zu sprechen kommt [3]. Hier ist die Schrift De fide et operibus, auf die Augustin sich selbst beruft, die ausführlicher unterrichtende Quelle. Augustin hat ja von vornherein alle weiteren Fragen grundsätz-

1) F. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters I (Leipzig 1899), S. 83 ff. H. J. Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche. Theologische Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet (Freiburg 1892), S. 96.

2) Holtzmann a. a. O. 3) c. 67.

lich ausgeschlossen, so dafs er sie, wenn sie ihm ins Bewufstsein treten, wieder zurückschieben darf. Auch für die Erkenntnis des Lebensganges Augustins ist aus dem Enchiridion nur wenig Material zu gewinnen. Zwar ist diese Schrift reich an Selbstzitaten. Schriften aus der frühesten literarischen Tätigkeit werden zitiert neben solchen, die er erst kürzlich vollendet hat. Aber diese Selbstzitate haben so gut wie keinen biographischen Wert, da Augustin sich nur in ganz unbestimmten Angaben bewegt. Man mufs die Retraktationen und sonstige gelegentliche Notizen Augustins heranziehen, um die Angaben des Enchiridions zu erläutern. Einmal gedenkt Augustin einer Lebensgefahr, der er noch eben glücklich entronnen ist. Bewaffnete Circumcellionen hatten ihm nachgestellt, und nur durch ein Versehen seines Führers, der ihn nicht den richtigen Weg führte, entkam er ihren Händen [1]. An anderer Stelle berichtet Augustin aber ausführlicher über dies Ereignis [2]. Die conversio wird erwähnt, jedoch ohne dafs ein näherer Aufschlufs über die Motive und die Art des Vorganges selbst gegeben würde. Die Konfessionen und die ersten nach der Bekehrung geschriebenen Schriften bleiben die Quellen, auf die man zurückgehen mufs. Man kann aus dem Hinweis auf die Bekehrung nur erkennen, welch bleibenden Eindruck dies Ereignis in Augustin hinterlassen hat. Ja man darf gewifs behaupten, dafs, je mehr Augustin sich vom Zeitpunkt dieses Erlebnisses entfernte, desto mehr die Perspektive sich ihm verschob. Der alternde Augustin hat vermutlich die Bedeutung jenes Vorganges immer mehr überschätzt, das von ihm in den Konfessionen fixierte Geschichtsbild, das ja seitens des uninteressierten und der wirklichen historischen und psychologischen Entwickelung nachgehenden Biographen eine nicht ganz unerhebliche Korrektur sich gefallen lassen mufs, gerade in den extremen Zügen sich angeeignet und eingeprägt. Wir wissen aus gelegentlichen Äufserungen in späteren Briefen, dafs Augustin die grell aufgetragenen Farben nicht gemildert hat, auch dann nicht gemildert hat, als er Vorwürfe wegen seiner jugendlichen „Ausschweifungen" erfahren mufste. Das Faktum der „Bekehrung" hat sich für Augustin immer mehr verselbständigt. Insofern ist die Erinnerung an die Bekehrung im Enchiridion nicht ganz wertlos. Der Wert besteht nicht in der Erinnerung an die Tatsache selbst, sondern in der daraus gezogenen Schlufsfolgerung auf die Stellung des späteren Augustin zu dieser seiner Vergangenheit.

Damit wäre schon die Frage aufgerollt, welche Bedeutung dem Enchiridion möglicherweise für die Erkenntnis des inneren Lebens

1) c. 17.

2) ep. 88 6; MSL 33; contra Cresconium grammaticum Donatistam III, 45. 46; MSL 43, p. 523; cf. Possidius, Vita c. XII; MSL 32 43.

Augustins zukommt. Diese Frage ist komplizierter, als ihr Wortlaut erscheinen läfst. Wenn man von dem Grundsatz ausgeht, dafs Augustin alles unter eine bestimmte religiöse Beleuchtung gestellt habe, so dafs es nun nur darauf ankomme, den besonderen religiösen Gehalt der im Enchiridion entwickelten Ideen herauszustellen, dann könnte die Aufgabe verhältnismäfsig einfach erscheinen, und man begreift es, wie auf diesem Wege Hedion, Danaeus, die Mauriner u. a., um von neueren, wie Bindemann, zu schweigen, zu einer fast uneingeschränkten Verherrlichung des Enchiridions und Augustins haben gelangen müssen. Aber man darf nicht ohne weiteres das religiöse Leben Augustins, ganz abgesehen noch von seiner besonderen Bestimmtheit, mit seinem inneren Leben überhaupt, seiner gesamten gemütlichen und geistigen Veranlagung identifizieren. Wenn man schärfer zusieht, erkennt man die Notwendigkeit der Scheidung und die Tatsache bestimmter, miteinander ringender, oder sich nicht mehr ganz miteinander vereinigender seelischer Dispositionen und Strömungen. Gewifs war Augustin eine stark religiöse Natur; aber er war keine harmonische, abgeklärte religiöse Natur. Dafs seine theologische Gedankenwelt einen in organischer Weise alles bestimmenden Mittelpunkt vermissen läfst, wird heute kaum bestritten werden, wenn auch die Einheit, oder um mich ganz vorsichtig auszudrücken, der Ansatz eine Einheit herzustellen, stärker ist, als man zunächst wohl annehmen möchte [1]. Was von der Theologie Augustins gilt,

1) Ich schreibe dies trotz der Bemerkungen Bruckners im Theologischen Jahresbericht 1902, Bd. XXI, Abt. 4, S. 405. Bruckner erklärt, der Eindruck, den man beim Studium meines Werkes über die Christologie Augustins erhalte, sei nicht der „eines festen, grofsen Zusammenhanges", sondern eines doch nur meist lose unter sich verknüpften Nebeneinander. Es ist möglich, dafs ich mich an der inkriminierten Stelle nicht deutlich genug ausgedrückt habe. Ich glaube aber doch im allgemeinen meiner Auffassung einen unmifsverständlichen Ausdruck verliehen zu haben. Augustin bietet eine verhältnismäfsig nicht unbeträchtliche Fülle von konkretem, miteinander nicht ausgeglichenem Detail. Das ist gleichsam das Unterholz und regellos wachsende Gestrüpp. Aus diesem Detail heben sich aber doch einzelne feste Linien heraus. Ich habe nun den Nachweis zu führen versucht, dafs diese, sofern man sie ihrer prinzipiellen Tragweite nach beurteilt, durchaus auseinanderstreben, dafs aber Augustin es verstanden hat, sie in ein bestimmtes, sich gleich bleibendes Verhältnis zueinander zu bringen. Das ist der „feste, grofse Zusammenhang", von dem ich gesprochen habe. Dafs dieser Zusammenhang nicht innerlich und organisch vermittelt ist, habe ich an der von Bruckner ins Auge gefafsten Stelle doch angedeutet. Es ist ein äufserliches Zusammenfügen. Weil aber das bestimmte Verhältnis immer wiederkehrte, glaubte ich von einem festen Zusammenhange reden zu müssen. Bruckner hätte den Nachweis führen müssen, dafs entweder die Einheit im Gedankengefüge Augustins stärker ist, oder dafs auch die von mir behauptete Einheit nicht vorausgesetzt werden dürfe. Doch möchte ich zu jeder Zeit bereit sein zu lernen,

das gilt erst recht von seiner Psychologie und der Entwickelung seiner natürlichen Veranlagungen. Auch sie lassen sich nicht auf eine widerspruchslose einheitliche Formel bringen. Zwar darf man behaupten, daſs die äuſsere Darstellung des gesamten seelischen Lebens Augustins in den späteren Jahren seiner Entwickelung einen geschlosseneren Eindruck macht. Aber diese relative Geschlossenheit, die immer nur eine relative ist, darf man schwerlich willkommen heiſsen. Denn sie bedeutet eine stets weiter gehende Entfernung von den ursprünglichen Charakteranlagen, von den liebenswürdigen und heiteren, weltaufgeschlossenen und weltoffenen Seiten seines Wesens. Daſs die Religion immer mehr die Alleinherrschaft gewinnt, ist der harmonischen Charakterbildung Augustins nicht günstig gewesen. Die Religion, oder richtiger seine Religion, hat die freie Entfaltung seines Wesens gehemmt. Er hat der Religion einen Tribut entrichtet, den man ihr nicht zu entrichten nötig hat. Er hat sein Wesen nie ganz verleugnen können. Aber der Augustin in den Jahren vor und unmittelbar nach der Bekehrung ist ein anderer, als der Augustin der Konfessionen und der auf die Bekehrung zurückschauende und über sie reflektierende Augustin der späteren und spätesten Schriften. Daſs Augustin eine reine, ungetrübte Freude an der Lehrtätigkeit besessen hat, eine mit dem Ehrgeiz der Rhetoren nichts zu tun habende Freude am Beruf und einen starken pädagogischen Trieb, wissen wir aus den kurz nach der Bekehrung geschriebenen Büchern, die zum Teil auf stenographischen Niederschriften beruhend uns kleine, intime Züge bewahrt haben. Augustin hat sich, wie er noch in den Retraktationen bekennt, mit dem Gedanken einer umfassenden pädagogischen Reform getragen und zu diesem Behufe eine Reihe von Lehrbüchern schreiben wollen, ohne jedoch später diesen Plan ganz ausführen zu können. Er beschäftigt sich in Cassisiacum liebevoll mit den Arbeiten seiner Schüler, nimmt aufrichtig Anteil an ihren Fortschritten, interessiert sich für die poetischen Versuche des Licentius und liest mit unbefangener Freude Terenz und Virgil. Auch für die Poesie des Naturlebens hat er ein Auge; er nimmt teil an den kleinen ländlichen Festen und Feiern; seine Schüler hängen mit Liebe und Verehrung an ihm. Ein frischer, harmloser Humor geht von ihm aus und erheitert den Freundeskreis, der seinerseits auf diesen Ton einging. Daſs selbst der Schreiber der Konfessionen diesen Humor nicht ganz verloren hat, zeigt die Schilderung des „Salonprofessors“ [1] Faustus, die in einer anderen Schrift gegebene halb humoristische, halb ironische Definition des Fiskus, u. dgl. m.

---

und ich eigne mir hier gern die Worte Augustins an: Ego enim magis amo discere quam docere. De octo Dulcitii quaestionibus. qu. 5 n. 4. MSL 40170.

1) Harnack, Augustins Konfessionen, 2. Aufl. (Gieſsen 1895), S. 23.

Vollends in Cassisiacum ist Augustins Auge noch nicht geblendet von der „strahlenden Schönheit“, die ihm aufgegangen ist; noch vermag er auch am zerstreuten Sein der endlichen Dinge sich zu erfreuen, noch tritt nicht in den Vordergrund das spätere rührselige, tränenfeuchte „getröstete Sündenelend“ mit der obligaten Selbstbeobachtung und dem überspannten dogmatischen Gegensatz von Sünde und Gnade und dem steten, zur Freude des Besitzes nicht gelangenden Ringen um das Heil. Der Humor, den er frei spielen läfst, ist nicht der schneidende, die Zerrissenheit des persönlichen Lebens offenbarende Humor eines Jean Paul. Wenn darum Augustin trotz der bereits hinter ihm liegenden skeptischen Krisis noch derartig sich geben konnte, wird man zurückschliefsen dürfen auf eine besonders liebenswürdige, einen ganz eigenen Zauber ausströmende Persönlichkeit.

Augustin hätte diesen Grundton seines Wesens gewifs besser bewahrt und zu kräftigerer Entfaltung bringen können, wenn seine positive Zuwendung zum Christentum, die er selbst nur als Rückkehr betrachtet, unter dem bestimmenden ethischen Einflufs der Knechtsgestalt des Erlösers sich vollzogen hätte. Aber diese Annahme wäre ebenso unwahrscheinlich wie die Annahme, dafs Augustins Gnadenlehre der vorstellungsmäfsige Ausdruck eines besonderen inneren Erlebnisses sei. Es findet sich auch der Name Christi, der Name also, ohne welchen Augustin nach den Konfessionen in keinem philosophischen System Befriedigung fand, in den ersten Schriften überhaupt nicht; in den späteren Schriften seiner ersten literarischen Periode ist es der Logos der Neuplatoniker, der sein religiöses Interesse absorbiert. Die entscheidenden Faktoren, d. h. diejenigen Faktoren, welche seinem Leben die anhaltende neue Richtung geben, waren die Autoritätsstellung der römischen Kirche und die neuplatonische Philosophie. Dafs nur die Autorität der Kirche ihn retten könne, das stand für Augustin seit der skeptischen Krisis fest. Aber er konnte sich ihr nicht mit innerer Wahrhaftigkeit unterwerfen; er war zu ehrlich, als dafs er auf einen schlechthin blinden Autoritätsglauben hin trotz des widersprechenden Verstandes sich hätte beugen können. Da kam ihm zunächst in der allegorischen Exegese und den Predigten des Theodorus Manlius und Ambrosius Hilfe. Die endgültige Lösung fand er aber nicht in der Schrift, nicht bei Ambrosius, nicht in der Kirche, auch nicht von der Christologie aus, — seine intellektuelle Redlichkeit hätte ihm auch die Unterwerfung unter die Knechtsgestalt Christi verboten, um so mehr, als es Denkprobleme waren, die ihn vornehmlich bewegten —, er fand sie vielmehr im Neuplatonismus, der jenes incendium incredibile in ihm entfachte, von dem er später berichtet. Ohne seiner Wahrhaftigkeit etwas zu vergeben, konnte er jetzt sich der Kirche unterwerfen,

wie er es längst schon gewünscht hatte. Formell besitzt die Kirche das Übergewicht, da sie autoritativ die Wahrheit verkündigt; materiell sind ihre Lehren identisch mit denjenigen der unkritischen neuplatonischen Philosophie. Erst die Erkenntnis der Geistigkeit Gottes und der Vernünftigkeit der kirchlichen Lehrsätze konnte Augustin bewegen, der Autorität zu folgen. So rettet sich freilich Augustin die Freiheit des intellektuellen Lebens, die doch später ihre Schranken fand an der katholischen Kirchenlehre, aber ein Entwickelungsprozefs im evangelischen Sinne kann nicht konstatiert werden. Davon kann man noch weniger sprechen, wenn man das letzte Stadium ins Auge fafst. Denn hier entschliefst sich Augustin, das sittliche Ideal, welches er schon seit längerem im Herzen getragen hatte, den Verzicht auf die Ehe und den weltlichen Beruf, zu verwirklichen, besonders den Verzicht auf die Ehe. Denn der Verzicht auf den weltlichen Beruf ist zunächst nicht so ernst gemeint gewesen. Dagegen findet sich Augustins mönchische Anschauung von der Ehe und Konkupiszenz bereits in seinen ersten Schriften. Auch die geplante Mailänder Ehe verdammt er in der Schrift gegen die Akademiker. Die negativ sittlich orientierte neuplatonische Philosophie konnte ihn in diesen Erwägungen nur bestärken. Diese Elemente nun mufsten, zumal die jetzt einsetzende intensive Schriftlektüre Augustin dem biblischen Christentum näherte, sein ganzes geistiges Leben in ständiger Oszillation erhalten. Inwiefern die Spannungen im einzelnen an den Tag treten, interessiert uns hier nicht. Hier war vielmehr derjenigen Faktoren zu gedenken, die dem Seelenleben Augustins den bleibenden grofsen Bruch bringen mufsten. Dafs sie selbst wiederum auf ihrem besonderen Gebiet das gemütliche Leben Augustins verschiedenen Schwankungen aussetzen, kann hier natürlich nicht ausgeführt werden. So erklären gerade die Motive, die in dem religiösen Entwickelungsprozefs Augustins wirksam gewesen sind, warum es Augustin nicht möglich gewesen ist, seine Naturanlagen einer ihren eigensten Intentionen entsprechenden Bildung und Reife entgegenzuführen. Die besondere Art, wie er die Religion erlebte, wie jener Strom einer müden, ästhetisch-religiösen Stimmung der ausgehenden Antike von Augustin aufgenommen und verschmolzen wurde mit seinem brennenden Erkenntnis- und Lebenstrieb und einem seiner Natur nach festen und einseitigen, aber doch wiederum kräftigen und frischen Autoritätsgedanken, mit einem Paulinismus, dem doch die Freiheit, Innerlichkeit und Selbständigkeit fehlte und in den die absoluten Begriffsformen und Mafsstäbe einer unpaulinischen, nichtchristlichen Metaphysik und die letzten Ausläufer einer manichäischen Denkweise, aber auch die konstante mönchische, durch den Verfall des Zeitalters gestärkte Lebensbeurteilung aufgenommen wurden, alles dies verträgt sich nicht

mit jener anderen, zuerst hervorgetretenen Anlage seines persönlichen Wesens. Da aber andererseits diese Anlage nie ganz hat getilgt werden können, darf man Augustin nicht ausschliefslich beurteilen nach den Mafsstäben seines spezifisch religiösen Denkens. Man mufs auf Übertreibungen gefafst sein, die bei anderen Gelegenheiten eine Korrektur erfahren, oder eine Korrektur erfahren könnten. Auf das Gesagte mufste aufmerksam gemacht werden; denn es ist nicht unwichtig, wenn es gilt, zum Enchiridion Stellung zu nehmen.

Wirft man zunächst die Frage auf, ob das Enchiridion geeignet sei, über die ursprünglichen Anlagen und Interessen Augustins zu unterrichten, so kann die Antwort, die uns das Enchiridion an die Hand gibt, nicht ganz befriedigend ausfallen. Das Material, das uns zur Erörterung dieser Frage dargeboten wird, ist nicht ausgiebig. Das Charisma Augustins, Freunde um sich zu sammeln, persönliche und individuelle Verhältnisse mit einem feinen, die jedesmaligen Bedürfnisse berücksichtigenden und die eigene Person nicht aufdrängenden Takt zu behandeln, tritt uns in der Schrift De cat. rud. und in einzelnen Briefen viel augenfälliger entgegen. Es sind jedoch die wenigen persönlichen Notizen des Enchiridions nicht ganz wertlos. Sie lassen wenigstens ahnen, welche Summe von Kräften ihm zu Gebote gestanden hat, um persönliche Beziehungen in zarter Weise zu pflegen. Wenn ferner Augustin mehrfach Profanschriftsteller zitiert, möchte man zunächst freilich darüber hinwegsehen, es höchstens als Zeugnis für die Belesenheit Augustins würdigen, zumal er ja den Begriff der sapientia religiös wendet und mit Rücksicht auf den Adressaten der Schrift die Zitate gewählt haben könnte. Aber dies genügt doch nicht; man darf auch hierin einen Beweis für die stete Fühlung Augustins mit dem antiken Geistesleben [1] und der antiken Kulturwelt erblicken, einen Hinweis auf eine Unterströmung, die seinen moralischen Pessimismus durchkreuzt. Es kann sich doch Augustin wirklich von Herzen freuen über die eruditio des Laurentius. Und wenn er ihm die christliche sapientia und pietas wünscht, so kann dadurch doch nicht das erste anerkennende Urteil aufser Kurs gesetzt werden. Selbst in der religiösen Betrachtung macht sich ein Element geltend, welches älter ist als seine dogmatisch-religiöse Theorie, auch nicht restlos zusammenfällt mit der neuplatonischen, kosmisch-metaphysischen und idealistischen Betrachtungsweise. Das poetisch-ästhetische Empfinden, an dem zuerst sein höheres geistiges Leben sich entwickelte, begegnet uns nicht blofs in der häufigen Betonung des Begriffs der Schönheit, es hat auch an der Gestaltung des konkreten Details sich beteiligt. Die na-

1) Vgl. die Schrift „De genesi ad litt.“.

tura, das Wesen eines Dinges, ist an sich gut, vollkommen und schön. Das kann Augustin behaupten nicht bloſs in der Konsequenz seines Schöpfungsglaubens oder in der Antithese gegen den Manichäismus, sondern auch in Übereinstimmung mit jenem anfänglich stark ausgeprägten Grundzug seines Wesens, der den Blick ihn richten hieſs auf die Poesie des alltäglichen Lebens. So ist es ihm auch ein unerträglicher Gedanke, daſs in der Vollendung die häſslichen Formen des Diesseits sich erneuern sollten. Vielmehr vindiziert er den Leibern der Auferstandenen ästhetisch gefällige, schöne Formen. In der Vollendung gibt es keine Miſsgeburten, keine monstra, sondern nur eine correcta emendataque natura. Die macri werden nicht cum eadem macie, die pingues nicht cum eadem pinguedine auferstehen und fortleben. Nihil inconveniens eorum ingerat sensibus. Indecorum quippe aliquid ibi non erit; sed quidquid futurum est, hoc decebit, quia nec futurum est, si non decebit [1]. Gott ist nicht bloſs der mächtige Herr, sondern zugleich mirabiliter atque ineffabiliter artifex [2].

Man kann demnach wohl aus gelegentlichen Notizen des Enchiridions, zumal wenn man sich aus den übrigen, insonderheit aber den ersten Schriften Augustins die Direktiven geben läſst, jenen Unterstrom im Seelenleben Augustins erkennen, den weder die eigenartige Entwickelung noch die spätere Theorie hat aus dem Wege räumen können. Aber es ist in unserem Zusammenhang nicht ausschlieſslich darauf aufmerksam zu machen, daſs dieser Unterstrom vorhanden ist, das Enchiridion also nicht ganz ignoriert werden darf, wenn es gilt, die allgemeine geistige Veranlagung Augustins kennen zu lernen, es gilt zugleich der Frage näher zu treten, ob das soeben Angedeutete eine Norm darbietet zur Beurteilung der im Enchiridion selbst gebotenen Auseinandersetzungen. Ich glaube diese Frage bejahen zu müssen. Augustin hat an verschiedenen Stellen seines Enchiridions alles Grübeln über kosmologische und physikalische Fragen als wertlos hingestellt für den, der nach dem Reiche Gottes trachtet [3]. Demnach könnte es scheinen, als habe alles Kosmologische oder Kosmische Augustin kein Interesse abgewinnen können. Daſs er auf derartige Fragen in den zitierten Stellen sich nicht einlassen will, kann gewiſs nicht bestritten werden. Wohl aber darf man eine weitergehende Verwendung jener Aussprüche gerade auf Grund des bisher Ausgeführten als bedenklich ansehen. Es kann Augustin in jenen Worten nicht eine konstante Position zum Ausdruck gebracht haben. Schon Reuter hat richtig gesehen, wenn er in derartigen Ausführungen Hyperbeln findet, die durch augenblickliche, vorüber-

1) Enchir. c. 90. 2) Ib. c. 89.
3) Ib. c. 4. 6. 8. 10.

gehende Stimmungen begründet sind [1]. Reuter beweist diese These vermittelst der an anderen Orten offenbar sehr ernst gemeinten Äufserungen Augustins über die Unentbehrlichkeit einer wissenschaftlichen Apologetik. Reuters Beweis läfst sich einmal auf Grund des oben Dargelegten ergänzen. Wer für die Schönheit des Universums und die Einzelheiten des Naturlebens ein solches Interesse zeigt, wie es Augustin gelegentlich bekundet, der kann eine bedingungslose Ablehnung alles Kosmologischen nicht als seine wahre, wenigstens nicht als seine einzige Überzeugung ausgeben. Dazu kommt noch, dafs Augustin in eigenartiger Weise kosmisch orientierte Gedanken mit dem Seligkeitsgedanken verknüpft hat, also seinen universalen, ästhetischen Stimmungen eine religiöse Wendung gegeben hat [2]. Endlich scheint aber gerade an einigen der in Betracht kommenden Stellen Augustin nicht ganz die Kosmologie auszuscheiden, sondern nur gegen eine besondere, von ihm nicht gebilligte Färbung und Verwertung jenes Gedankenkomplexes sich ablehnend zu verhalten. Denn er schreibt: Cum ergo quaeritur, quid credendum sit, quod ad religionem pertineat, non rerum natura ita rimanda est, quemadmodum ab iis, quos physicos Graeci vocant [3]. Späterhin lesen wir die Worte: Quae cum ita sint, quando nobis Maronis ille versus placet: Felix, qui potuit rerum cognoscere causas [4]. Damit wird diesen Fragen doch ein bedingter Wert zuerkannt und die runde Ablehnung wenigstens eingeschränkt. Man wird also in dem Dargelegten, trotz gewisser im Bekehrungsprozefs Augustins wirksam gewesener und auch später noch wirksamer Motive einen Grund erkennen dürfen, der uns eine gewisse Reserve auferlegt, wenn es gilt, die Darbietungen des Enchiridions zu beurteilen.

Einen neuen Grund zu einer reservierten Haltung bietet eine andere Erwägung. Das Enchiridion enthält ganz gewifs Elemente zu einer neuen Religionslehre. Es läfst sich an vielen Punkten, — ich erinnere nur an Augustins Behandlung der Almosen —, die Vertiefung und Verinnerlichung der religiösen Gedanken nachweisen. Der im Enchiridion entwickelte Kirchenbegriff ist sogar auffallend wenig „vulgär-katholisch". Es ist durchaus zu begreifen, dafs Harnack und ebenfalls Seeberg am Enchiridion den Fortschritt der religiösen Entwickelung innerhalb der Dogmengeschichte aufzuweisen unternommen haben. Harnack vornehmlich hat, wie schon bemerkt, in seiner Dogmengeschichte eine beredte und eindrucksvolle Darlegung des Enchiridions geboten, und er

1) H. Reuter, Augustinische Studien (Gotha 1887), S. 459.
2) Vgl. mein Buch über die Anschauung Augustins von Christi Person und Werk, S. 33 ff. 54 ff. 168 ff. Vgl. auch Augustins Erkenntnistheorie.
3) Enchir. c. 9. 4) Ib. c. 16.

scheint der Überzeugung zu sein [1], dafs Augustin den neuen fruchtbaren Elementen einen noch präziseren und zutreffenderen Ausdruck würde verliehen haben, wenn er seine Darstellung nicht an die Gliederung des Symbols gebunden hätte. In der Dogmengeschichte, die den Fortschritt der religiösen Ideenentwickelung in erster Linie vergegenwärtigt und an markanten Einschnitten Rechenschaft über das Erreichte zu geben sich bemüht, um zugleich die Gedanken zu beleuchten, die ein weiterführendes Ferment der neu einsetzenden Entwickelung sind, ist Harnacks (und Seebergs) Methode der Benutzung des Enchiridions schwerlich zu beanstanden. Wenn man aber der Lektüre des Enchiridions sich mit dem Vorhaben widmet, in die Ideenwelt Augustins einzudringen, ein Bild, sei es auch nur von dem religiösen und theologischen Charakter Augustins zu gewinnen, darf man nicht vergessen, dafs Augustin nur ein Enchiridion geschrieben hat, dafs es gar nicht seine Absicht gewesen ist, alles, was ihm wichtig und für den gereiften Christen wesentlich erschien, zur Darstellung zu bringen. Ich kann mir darum auch nicht Kattenbuschs Behauptung aneignen, dafs das Enchiridion in wesentlicher Vollständigkeit eine Übersicht über das ganze System Augustins enthalte [2]. Augustin erklärt ausdrücklich, dafs er von einer ganzen Reihe von Fragen absehen und nur das Notwendigste geben wolle. Darum läfst er sich nicht auf eine ausgeführte Widerlegung der Häresien ein; darum fehlen auch Gedankenreihen, die nicht unwesentlich sind zum wirklichen Verständnis des Zusammenhanges seiner theologischen und religiösen Gedankenwelt. Ich habe in den Göttingischen gelehrten Anzeigen [3] an einem Punkt gezeigt, warum man das Enchiridion nicht als den zutreffenden Ausdruck der theologischen Gesamtanschauung Augustins betrachten darf. Das ganze neuplatonische Verhältnis von credere und intelligere, das in dem Bilde von lac und cibus angesehen wird und in der Christologie immer wiederkehrt, ist von Augustin im Enchiridion nur angedeutet, nicht entwickelt. Ich brauche das in den GGA Gesagte nicht zu wiederholen. Zur Ergänzung mache ich hier auf einen anderen Punkt aufmerksam. Harnack hat ausgeführt [4], es trete im Enchiridion die Einheit der Christuspersönlichkeit als des homo, mit dessen Seele sich das Wort verbunden habe, in den Vordergrund. Die Einheit der Christuspersönlichkeit wird allerdings betont. Aber das Enchiridion gibt uns nicht den nötigen Aufschlufs über die

---

1) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl. (Freiburg 1897), Bd. III, S. 218.

2) F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol, Bd. II, 2. Hälfte (Leipzig 1900), S. 409.

3) GGA 1901, S. 916 ff.

4) A. Harnack a. a. O.

Motive, die zu dieser Betonung führen, und man kann aus dem Enchiridion allein auch nicht ein klares Bild von dem leitenden Gedanken der Soterologie Augustins gewinnen. Denn Augustin hat ein Interesse an der Einheit der Christuspersönlichkeit auch aus trinitarischen Motiven. Wären zwei Personen in der Christuspersönlichkeit anzunehmen, würde das Trinitätsdogma verletzt, und man müfste von einer quaternitas zu sprechen genötigt sein. Ferner hat Augustin die Christuspersönlichkeit nicht konstruiert von der menschlichen Seele Jesu aus, so dafs das Schwergewicht in den homo verlegt würde; er hat vielmehr ganz wie Ambrosius die menschliche Natur Christi als unpersönlich sich vorgestellt [1]. Man darf darum die begründete Vermutung hegen, dafs Augustin, wenn er sich ungehemmt, ohne durch Raumrücksichten gebunden zu sein, hätte aussprechen können, nicht evangelischere, sondern katholischere Töne angeschlagen hätte. Man braucht nur die Weihnachtspredigten Augustins zu lesen, um zu erfahren, wie fremd unserem Empfinden seine Religiosität ist. Auch die über die caritas im Enchiridion entwickelten Gedanken sind nicht vollständig. Man darf also die besondere Situation, in der sich Augustin bei der Abfassung des Enchiridions befand, ebensowenig aus den Augen verlieren, wie die oben erwähnte psychische Unterströmung, wenn es gilt, das im Enchiridion Dargebotene richtig einzuschätzen.

Augustin hat seine Auseinandersetzungen im Anschlufs an das Symbol gegeben. Allerdings erklärt er in den einleitenden Worten [2], über fides spes und caritas sprechen zu wollen, und er verweist dementsprechend neben dem Symbol auch auf das Gebet des Herrn. Aber die oratio und die caritas nehmen doch als selbständig behandelte Stücke innerhalb der Gesamtdarstellung nur einen verschwindend kleinen Raum ein. Erst ganz am Schlufs deutet Augustin das Vaterunser und die Gebote Gottes resp. das Doppelgebot der Liebe. Er kann diese beiden letzten Stücke so kurz behandeln, weil sie bereits in der Entwickelung der fides berücksichtigt sind. So ist das Enchiridion letztlich eine Auslegung des Symbols. Wir besitzen nun von Augustin eine Reihe von Symbolauslegungen. Sie verdanken zum Teil der besonderen Katechumenenpraxis ihre Entstehung. Hier mufste sich also Augustin berufsmäfsig mit dem Symbol beschäftigen. Wir haben aber auch Symbolauslegungen, welche ohne diesen besonderen Anlafs entstanden sind. In diese Kategorie gehört allem Anschein nach die schon von Augustin als Presbyter in Hipporegius gehaltene, später in offenbar erweiterter Gestalt herausgegebene Predigt de

1) Vgl. meine Arbeit über Augustins Christologie, S. 225 ff.
2) c. 7.

fide et symbolo [1] [2]. Jedenfalls gehört hierhin die Schrift De agone christiano [3], die ungefähr drei Jahre nach jener Predigt fixiert ist. Auch das Enchiridion, die ausführlichste Symbolerklärung, die wir von Augustin besitzen, ist zu dieser letzten Klasse von Symbolauslegungen zu zählen. Augustin hätte es nicht nötig gehabt, die Fragen des Laurentius im Anschlufs an das Symbol zu beantworten. Nun begründet er allerdings selbst, weswegen er dem Symbol sich anschliefsen will. Es ist die kurz gedrängte und doch summarische Darlegung des Glaubens, die das Symbol für den gedachten Zweck brauchbar macht. Diese Begründung zeigt freilich, dafs Augustin, obwohl er sich im Enchiridion nicht näher darüber ausspricht, der dogmatischen Autorität des Symbols eine andere Bedeutung zuweist, als wie sie bis ungefähr 350 genuin abendländisch gewesen war. Vollends weicht die positive Erörterung der einzelnen Glieder des Symbols und ihres Zusammenhanges ab sowohl von der früheren abendländischen, ja auch ambrosianischen, als der morgenländischen, besonders durch Cyrill von Jerusalem vertretenen. Aber man darf doch auch [4] noch etwas anderes aus dem Vorgehen Augustins in den zuletzt genannten Schriften erschliefsen. Zunächst dies, dafs wir eine Nachwirkung der alten Tradition vor uns haben, die ja auch in der noch in den Retraktationen [5] festgehaltenen, im Enchiridion selbst ausgesprochenen Beziehung des Begriffs regula auf das Symbol zum Ausdruck kommt. Augustin hätte seine Gedanken darlegen können, ohne sie in den Rahmen des Symbols zu stellen. Wenn er letzteres doch tut, ist praktisch — wenn auch nicht mehr ganz der theoretischen Begründung nach — auch in ihm noch die alte Tradition mächtig. Er steht doch noch so weit innerhalb der voraufgegangenen Entwickelung, dafs er es wenigstens als das Zweckentsprechendste empfunden hat, den Glaubensinhalt im Anschlufs an das Symbol zu entwickeln. Er hat also keine Bedenken getragen, der alten Methode sich anzuschliefsen. Das will beachtet sein. Methoden sind nicht gleichgültig. Insonderheit gibt die dogmatische Methode, die jemand befolgt, Aufschlufs nicht blofs über die wissenschaftliche, sondern auch die religiöse Haltung und Stimmung. Indem nun Augustin formell die alte Methode auch dort befolgt, wo die Situation es nicht ausdrücklich erforderte, gibt er zu erkennen, dafs das Bewufstsein der Unverträglichkeit des Neuen mit dem Hergebrachten ihm noch nicht

1) MSL 40 151—164.
2) Holtzmann a. a. O. S. 107 Anm. 5 scheint zu meinen, dafs Augustin im Auftrage des Konzils von Hippo das Symbol erklärt habe.
3) MSL 40 245 ff.
4) Damit ergänze ich zugleich das in den GGA Gesagte.
5) Retr. II, 3; MSL 32 631.

aufgetaucht ist und dafs auch für ihn doch das Symbol noch einen Teil seiner früheren Selbständigkeit behalten hat; wie weit, das hat er sich nicht zum Bewufstsein gebracht; das können auch wir nicht ermitteln. Denn es handelt sich hier nicht um theoretische Formulierungen; wir befinden uns auf einem Gebiet, das mehr durch unbewufste Stimmungen als klare Vorstellungen charakterisiert ist. Zugleich gibt aber auch Augustin zu erkennen, dafs er als Katholik schreiben will, dafs seine Erörterungen als katholische aufzufassen sind. Wenn er es im Enchiridion nicht noch ausdrücklich versicherte, dafs er nichts anderes will, als die fides catholica entwickeln, so würde uns auf diese Absicht schon die Art, wie er sein Unternehmen anlegt, führen. Mag darum auch das „Vulgär-katholische" im Kirchenbegriff des Enchiridions zurücktreten, vor einer Überschätzung dieses Momentes wird man bewahrt, wenn man die in der methodischen Grundlage sich offenbarende Stimmung und Absicht berücksichtigt.

Ja selbst die Anlage nach den Ideen der fides, spes und caritas fügt sich dem eben Gesagten ein. Allerdings ruht diese Einteilung letztlich auf den Worten Pauli 1 Kor. 13, 13, könnte also auch als ein Beweis für den „Paulinismus" Augustins ins Feld geführt werden. Dafs Augustin ein wesentliches Stück paulinischer Frömmigkeit sich angeeignet hat, könnte nie geleugnet werden. Augustin hat auch, mag er auch nicht überall diese Einteilung seiner Bestimmung dessen, was christliche Frömmigkeit sei, zugrunde legen [1], doch diese Worte Pauli oft genug zitiert und erörtert [2]. Aber man darf sich doch nicht durch diesen „Paulinismus" täuschen lassen. Denn die Herleitung bestimmter Gedankengänge aus Paulus bedeutet noch keineswegs ihre Identität mit den paulinischen. Wenn man Augustin den Apostel Paulus reproduzieren hört, wird man stets auf die Klangfarbe besonders achten müssen. Augustin hat alles, was er übernommen hat, als Assimiliertes übernommen. Das kann für die Lebendigkeit und Versatilität seines geistigen Lebens zeugen; aber auch ebensosehr für die Unfähigkeit, in die besondere Gedankenwelt Pauli einzudringen. Nun will gerade die Trias fides, spes und caritas vorsichtig analysiert sein. Ich will hier ganz absehen von der Art, wie Augustin den Glaubensbegriff ausgeprägt hat, auch von der in diese Trias doch eindringenden Stimmung der Heilsungewifsheit, die Augustin nie überwunden hat, und von dem Verhältnis der caritas zur lex [3]. Es genügt darauf hinzuweisen,

---

1) Vgl. die Einteilung in De doctr. christ. I, c. 2 ff.; MSL 34 19 ff.

2) Vgl. Serm. 53, c. 11; MSL 38 369; in Ps. 31 enarr. II, 5; MSL 36 261 u. ö.

3) Zu Gottschicks in seiner Abhandlung: Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi in Ztschr. f. Theol. u. K. 1901, Heft 2

dafs Augustin einmal diese drei Gröfsen so absolut hat betrachten können, dafs er, im Besitz derselben, glaubt absehen zu dürfen von aller geschichtlichen Offenbarung und aller fortgehenden und dauernden Abhängigkeit des Christenlebens von der grundlegenden geschichtlichen Offenbarung [1]. Das ist eine Stimmung, wie sie Paulus trotz seiner Pneumatologie fremd geblieben ist. Sodann wird wiederum die Bedeutung dieser drei Stücke — und das ist ebenfalls unpaulinisch — eingeschränkt, sofern sie nur in Betracht kommen als solatia miserorum, nicht als gaudia beatorum [2], ihr ethischer und definitiver Wert also Augustin nicht zum Bewufstsein gekommen ist. Endlich darf auch nicht übersehen werden die Umstimmung der caritas für das Jenseits unter dem Einflufs eines intellektualistisch gearteten Individualismus. Diese drei genannten Beziehungen, in denen sich Augustin von Paulus entfernt, haben alle eine Wurzel in der neuplatonischen Färbung der christlichen Gedankenwelt bei Augustin. Man wird also den in dieser Trias auftretenden Paulinismus nicht überschätzen. Andererseits ist die Bestimmung des Wesens christlicher Frömmigkeit vermittelst dieser drei Begriffe nicht etwas Augustin Eigentümliches. Man begegnet diesem Dreiklang schon bei Irenäus [3], und Ambrosius hat an manchen Orten seiner Schriften die Vollkommenheit des diesseitigen Christenlebens durch diese drei Begriffe umschrieben [4]. So nimmt Augustin auch hier nur eine alte Tradition auf. Schon dies ist im Zusammenhange unseres Abschnittes zu beachten. Sodann aber fafst er mit diesen Ideen nur den Inhalt der Taufpraxis der Kirche zusammen, welche ihre Katechumenen die praecepta, das symbolum und die oratio dominica lehrte. Die Stimmung, die in der Zugrundelegung des Symbols seitens Augustins zu beobachten war, verknüpft sich also auch mit diesen zunächst scheinbar ganz paulinischen Gedanken. Es fällt demnach auch grade diese Trias nicht heraus aus dem Zusammenhang, auf den dieser letzte Abschnitt aufmerksam machen wollte.

Man darf also nicht mit zu grofsen Erwartungen an das Enchiridion herantreten. Es gibt uns weder hinreichenden Aufschlufs über besondere zeitgenössische, allgemeiner interessierende Fragen, noch ist es imstande, uns ein an sich klares und getreues Bild von der Eigenart auch nur der theologischen und religiösen Ge-

---

u. 3 befindlichem, hiervon etwas abweichendem Urteil mufs ich an anderem Orte Stellung nehmen.

1) De doctr. chr. I, c. 39; MSL 34 36.

2) Enarr. in Ps. 118 Sermo 19 3; MSL 37 1555.

3) Adv. haeres. IV, 12 2. 33 8, bes. aber II, 28 2 (Mass.).

4) Vgl. z. B. Expos. in Ps. 118 44; MSL 15 1439; Expos. evang. sec. Luc. VIII, 30; MSL 15 1773.

dankenwelt Augustins zu geben. Man mufs, wenn man die Darbietungen des Enchiridion recht würdigen und sich vor übereilten Fehlschlüssen hüten will, zwischen den Zeilen zu lesen verstehen und die psychische Besonderheit Augustins sich gegenwärtig halten. Wenn man dem entgegenstellen will, Augustin habe doch die Ideen entwickelt, die es zu betonen gelte, so ist die Tatsache freilich richtig, aber nicht der daraus gezogene Schlufs. Denn dafs Einschränkungen nötig waren, dürfte gezeigt sein; andererseits darf man aber überhaupt den allgemeinen psychologischen Satz aufstellen, dafs zu einem bestimmten Zweck entwickelte Gedanken durchaus nicht immer geeignet sind, die Eigenart einer Persönlichkeit zu charakterisieren und die spezifischen Nuancen und Färbungen zu verdeutlichen. Innerhalb der angegebenen Begrenzung ist aber das Enchiridion besonders geeignet, einer ersten Einführung in die Gedankenwelt Augustins zugrunde gelegt zu werden.

2.

Der Inquisitionsprozefs des Antwerpener Humanisten Nikolaus von Herzogenbusch i. J. 1522.

Von

Dr. **Paul Kalkoff** in Breslau.

In seiner grundlegenden Arbeit über Johann Pupper von Goch [1] hat Otto Clemen mit der ihm eigenen ausgebreiteten Belesenheit und scharfsinnigen Kombinationsgabe ein Lebensbild des Nicolaus Buscoducensis (Beilage IV) zusammengestellt, jenes mit Erasmus innig befreundeten Priesters und Vorstehers der Antwerpener Lateinschule, der 1522 in die auf Anregung des Nuntius Hieronymus Aleander gegen die niederländischen Augustiner und Humanisten angestrengten Ketzerprozesse verwickelt wurde und später nach mancherlei Irrfahrten als Rektor der Lateinschulen von Bremen und Wesel, besonders aber als Organisator des Kirchen- und Schul-

1) Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte, Bd. II, Heft 3, Leipzig 1896.

wesens in dieser klevischen Stadt sich ein bleibendes Verdienst um die deutsche Reformation erworben hat. Er starb anfangs der fünfziger Jahre als Pfarrer von Blankenburg am Harze.

Von einem öffentlichen und unmittelbaren Eintreten des damals dreiundvierzigjährigen Gelehrten für Luthers Sache ist uns nichts überliefert, doch war er in den Augen des päpstlichen Nuntius und der ihn beratenden Löwener Gegner des Erasmus, besonders des Karmeliten Nikolaus von Egmond, hinlänglich kompromittiert als Freund dieses grofsen Erzketzers, des eigentlichen Vaters der lutherischen Lehre, und als Gesinnungsgenosse des Antwerpener Stadtsekretärs Cornelius Grapheus, der ihm eine der von ihm herausgegebenen Schriften Johann von Gochs, die epistula apologetica, gewidmet hatte: in dieser Vorrede, die mit ihren scharfen Ausfällen gegen die Vertreter der scholastischen Philosophie als die Feinde der reinen evangelischen Wahrheit den Verteidigern der alten Kirche nicht minder anstöfsig sein mufste als die nachmals besonders inkriminierte Vorrede des Grapheus zur Hauptschrift Gochs de libertate christiana, spricht der Stadtsekretär von den Anfeindungen, mit denen jene „elenden Sykophanten" vor dem „unwissenden Volke" den Freunden der „wahren einfältigen Christenlehre" drohen. Diese Vorrede, ohne Angabe des Jahres datiert vom 23. August (Clemen S. 51f. 260), erhält eine erwünschte Erläuterung durch einen Brief des Erasmus an seinen getreuen Schüler, der infolge dieser Anfeindungen ihm neulich bei einer Unterredung seine Absicht eröffnet habe, von seinem Amte als Leiter der Lateinschule zurückzutreten: doch solle er die ihm zugefallene Rolle tapfer durchführen, den Stürmen der Zeit aber durch geschicktes Lavieren zu begegnen suchen. Dieses Schreiben des diplomatischen Gönners ist nun in der Leydener Ausgabe (III, col. 572 sq.) datiert aus Anderlecht bei Brüssel „pridie Cal. Sept. 1520", und so scheint es vortrefflich zu der in der Vorrede des Grapheus geschilderten Situation zu stimmen.

Indessen Clemen hat schon das erste Argument, das die Priorität der Veröffentlichung der epistula apologetica vor der am 29. März 1521 herausgegebenen Hauptschrift dartun soll, nur vorsichtig hinzustellen gewagt: Grapheus spricht da in der Vorrede zur epistula eben nur seine Freude darüber aus, dafs dieser vortreffliche Schriftsteller nun endlich dank seinem Finderglück und so zur rechten Zeit ans Licht getreten sei, und der daraus „erwachsende Anschein", als ob dies die erste ihm bekannt gewordene Schrift Gochs sei, kann ja soweit auch zutreffen; aber die erste von ihm veröffentlichte Schrift des geldrischen Mönches war sie nicht. Grapheus hat mit richtigem Takt die wichtigste Schrift desselben zuerst gegeben. Denn die jenen Wahrscheinlichkeitsbeweis stützenden exakten Momente erweisen sich als nicht stichhaltig:

die in der Vorrede des Grapheus und in dem Briefe des Erasmus erwähnten Verhältnisse und Vorgänge gehören wie dieser Brief selbst in das Jahr 1521.

Die Chronologie der Erasmusbriefe ist, wie bekannt, noch wenig gesichert; die Angaben der gedruckten Sammlungen sind sehr unvollständig, mitunter geradezu verkehrt und irreführend, wie am eingehendsten für die Zeit bis 1518 Dr. Max Reich in einer seine umfassenden archivalischen Forschungen einleitenden Untersuchung [1] dargetan hat. Für die grofse Masse der Korrespondenz des Rotterdamers wird man nun freilich sich mit dem Zurückgreifen auf die editio princeps begnügen müssen. Diese aber ist für die Briefe jenes entscheidungsschweren Jahres, des letzten, das Erasmus in der niederländischen Heimat verlebte, bevor er sich durch den unversöhnlichen Hafs der Löwener Karmeliten und Dominikaner und durch die schlecht verhüllten Drohungen Aleanders zur Flucht nach Basel treiben liefs, jene Ausgabe von 1521 [2], die er nach dem vorangestellten Briefe (vom 27. Mai) an Beatus Rhenanus durch diesen ihm wie dem Hause Froben treu ergebenen Freund auf Grund der schon publizierten „Farragines" und „Auctuaria" seiner Briefe und eines ihm neu übersandten fasciculus zusammenstellen liefs. Der Verleger war begierig, den vielbegehrten Folianten auf den Markt zu bringen: sein Titelblatt ist datiert vom 31. August: in den letzten Quaternionen aber sind dann noch alle die für die kirchenpolitische Stellungnahme des Erasmus in jenen Tagen zeugenden Briefe und Manifeste untergebracht worden, die dieser gerade in jenen August- und Septembertagen von Brügge und Anderlecht aus in die Welt sandte, ehe er die letzten Vorbereitungen zu seiner Abreise aus den Niederlanden traf: u. a. seine Auseinandersetzung mit der theologischen Fakultät von Löwen: „Theologis Lovaniensibus", seine Abrechnung mit persönlichen Gegnern wie mit dem Dominikaner Vincenz Dirks, seine Rechtfertigungsschreiben an die hohen englischen Gönner, an die einflufsreichen kurialen Sekretäre Barbirius und Bombasius. Ein gewichtiges Schreiben an Petrus Barbirius vom 13. August 1521 wurde, um den Zweck der Publikation recht deutlich hervortreten zu lassen, hinter dem Einleitungsbriefe an Rhenanus der ganzen Sammlung vorausgestellt. Unzweifelhaft hat Erasmus diese Stücke selbst nach Basel mitgebracht, unter

1) Westdeutsche Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst, Ergänzungsheft IX, Trier 1896.

2) Epistolae D. Erasmi Roterodami ad diversos et aliquot aliorum ad illum, per amicos eruditos ex ingentibus fasciculis schedarum collectae. Basileae apud Jo. Frobenium An. M. D. XXI Pridie Cal. Septembris. Der Eingang des Briefes an Nik. von Herzogenbusch lautet: Omnes beatitates nostrum beent Beatum, qui nobis Tertullianum dederit.

ihnen auch den Brief an den Antwerpener „Gymnasiarchen" Nikolaus von Herzogenbusch, der bei seinen dürftigen Beziehungen auf die Person des Adressaten sich im wesentlichen darstellt als eine Aufmerksamkeit gegen den Bearbeiter und Korrektor dieser Briefsammlung des Erasmus: er enthält eine empfehlende Charakteristik der Werke Tertullians, die Beatus Rhenanus soeben herausgegeben hatte, indem sich Erasmus über die Lehre des Karthagers und sein Verhältnis zu den anderen Kirchenvätern verbreitet: diese erstmalige Ausgabe des Tertullian aber erschien im Sommer 1521 bei Froben in Basel [1].

Die epistolare Einkleidung dieser freundschaftlichen Reklame ist in der Baseler Ausgabe von 1521 ohne Jahreszahl nur datiert Ex Anderlaco pridie Cal. Sept. (p. 663 sq.); erst in der von Erasmus selbst besorgten Ausgabe von 1529, in deren Vorrede er ausdrücklich ankündigt, dafs er sich bemüht habe, „Tag und Jahr am Schlufs der Briefe beizufügen", erscheint p. 586 die ausführliche lateinische Jahreszahl 1520, die dann zunächst in die folgenden Baseler Ausgaben, sowie in die Londinensis (p. 767 sq.) übergegangen ist. Aber der Verfasser hat sich geirrt, wie z. B. auch bei dem Schreiben an den Rektor Rosemund, Leydensis III, col. 536 sq., das in der Baseler Ausgabe von 1521, p. 490 sq. noch ohne Datum, später mit dem falschen Datum „1519" auftritt, während es in den Dezember 1520 gehört. In den späteren Ausgaben ist auch die Titulatur des Adressaten als des Antwerpener „ludi literarii moderator" weggelassen worden. — Am 31. August 1520 aber war Erasmus in Löwen, von wo er an diesem Tage an den Bischof von Breslau schrieb (Opp. III, col. 571 sq.).

Als dann Erasmus „kurz vor seiner Abreise nach Basel" im September noch einmal in Antwerpen weilte, speiste er mit dem Freunde (dem „Nic. Sylvaducensis") bei ihrem gemeinsamen Gönner, dem gelehrten Stadtsekretär Petrus Ägidius, wobei er ihnen beiden ein Buch schenkte [2], nämlich den von ihnen heifsbegehrten Tertullian des Beatus Rhenanus.

Gehört aber der Brief des Erasmus in das Jahr 1521, so werden nun auch die hier wie in der Vorrede des Grapheus er-

---

1) Ihre Entstehungsgeschichte ist in dem Briefwechsel des B. Rh. (hrsg. von A. Horawitz und K. Hartfelder, Leipzig 1886) genau zu verfolgen: im Sept. 1520 berichtet ihm sein Freund Rapp über die Beschaffung des Kodex, über die sich B. Rh. nochmals in der Widmungsepistel an den Bischof von Olmütz, St. Turzo (vom 1. Juli 1521. S. 283), verbreitet. Froben datiert die Herausgabe vom Juli 1521 (S. 609); Anfang Oktober hat man das Werk in Wittenberg (S. 294), während Erasmus es natürlich frisch von der Presse weg erhalten hat; doch hatte er es am 31. August erst flüchtig eingesehen.

2) Erasmus an Ägidius, Basel, den 21. April 1526; Leyd. Ausg. III, col. 919 C.

wähnten Verhältnisse erst verständlich: nicht im Frühjahr 1520, wohl aber im Frühjahr 1521 waren die kirchlichen Gegensätze in Antwerpen so zugespitzt [1], dafs man von „tumultus horum temporum" reden konnte, die einem im religiösen Leben der Stadt an so exponierter Stelle stehenden Manne wie dem Leiter der humanistisch gerichteten Lateinschule den Gedanken an Niederlegung seines Amtes eingeben konnten; in dieses Jahr passen dann auch die Klagen des Erasmus über die von den jetzigen Führern der Theologie bekundete Sucht des Verketzerns, die Anspielung auf die Bücherverbrennungen von Antwerpen und Gent am 13. und 25. Juli in der Bemerkung über ihre „ambitio plus quam theatrica", die Klage über die den Studien abträglichen Kriegswirren. Und erst nach der eben an jenem 13. Juli in Antwerpen zum ersten Male erfolgten Veröffentlichung des Wormser Ediktes [2], das Aleander soeben in lateinischer Sprache in Löwen hatte drucken lassen, das er dann in Brüssel in flämischer und französischer Sprache neu bearbeitet hatte, um es bald darauf auch in den Landessprachen gedruckt auszugeben und durch seine Prediger und die Landesbehörden verkünden zu lassen, konnte Grapheus schreiben: „mögen sie verdammen, ächten, verbrennen"; — „sie werfen um sich mit Feuer, Flammen, Bannflüchen voll fürchterlicher Verwünschungen". (Clemen S. 51 f.)

Diese in ihrer Opposition gegen das alte Kirchentum, zumal mit dieser fulminanten Vorrede nicht zu übersehende Schrift erschien also gerade in jener Zeit des Sommers 1521, für die Aleander, bei seiner Rückkehr aus Brügge und Gent nach Brüssel sofort von seinen wachsamen Vertrauensmännern benachrichtigt, einen argen Rückfall der im Juli von ihm sattsam bearbeiteten Bevölkerung von Antwerpen festzustellen hatte [3], den er in erster

1) Über den heftigen religiösen Parteikampf, der in den ersten Monaten des Jahres 1521 in Antwerpen entfesselt war und in den der Magistrat von Antwerpen in einer für die evangelische Bewegung günstigen Richtung eingriff, indem er ihre Gegner, die streitlustigen Karmeliten und Dominikaner, aufforderte, sich auf die Verkündigung des Evangeliums zu beschränken, vgl. meine im laufenden Jahrgang des Vereins für Reformationsgeschichte erscheinende Arbeit über „Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden", Kap. I u. II, bes. S. 56—64.

2) Th. Brieger, Aleander und Luther. Die vervollständigten Aleander-Depeschen (Gotha 1884), S. 248 f. Sie geschah also nicht, wie de Hoop Scheffer (Geschichte der Reformation in den Niederlanden [Leipzig 1886], S. 131) annimmt, „kurz vor oder im Monat Juni". Zu Clemen S. 46; doch könnte Grapheus an der betr. Stelle auch an die etwa Anfang April in Antwerpen geschehene Publikation des ersten niederländischen Plakats Karls V. gedacht haben. Vgl. Anfänge der Gegenreformation, S. 30. 33. 63.

3) Depesche vom 2. Sept., Brieger S. 262. Mit dieser Datierung

Linie mit der Rückkehr des Augustinerpriors Jakob Propsts (Jacobus Praepositi) in Verbindung brachte, die also vermutlich auch den Stadtsekretär zu diesem neuen Vorstofs ermutigt hatte. Gerade die Widmung dieser gegen Aleanders bevorzugte Kampfmittel, die Bücherverbrennungen und Bannfluchverkündigungen, gerichteten Vorrede an Nikolaus von Herzogenbusch wird nun dem Nuntius die Handhabe geboten haben, auch diesen dadurch blofsgestellten Freund des Erasmus auf seine Proskriptionsliste zu setzen: jetzt trat er an die vertrautesten Berater des Kaisers mit der eben damals zuerst dem Vizekanzler Medici berichteten Forderung heran, ein halbes Dutzend Lutheraner lebendig verbrennen und ihre Güter konfiszieren zu lassen. Wenn man annimmt, dafs er den von ihm als eigentlichen Urheber der lutherischen Ketzerei verdächtigten Erasmus schon in diesen Plan einbezog, so stimmt die Zahl genau mit den während des Winters vorgenommenen Verhaftungen; nur dafs die mafsgebende Persönlichkeit, der kaiserliche Beichtvater Glapion, von vornherein die Zahl der für das abschreckende Exempel erforderlichen Schlachtopfer auf „zwei oder auch nur einen" beschränkte [1].

Erasmus nun entzog sich allem drohenden Unheil, das er nach Aleanders Benehmen gegen ihn deutlich genug ermessen konnte, durch die Flucht: am 28. Oktober verliefs er die Heimat auf Nimmerwiedersehen. Nachdem sodann Glapion selbst durch einen altbewährten kaiserlichen Rat sich über die Zustände in Antwerpen nochmals informiert hatte, während Aleander eben in jener Zeit auf ein Vierteljahr vom Schauplatze seiner oberflächlichen Triumphe verschwand —, nachdem der Beichtvater ferner die ausführenden Organe, den künftigen weltlichen Inquisitor Franz van der Hulst und seinen theologischen Beirat, den Karmeliten Nikolaus Baechem von Egmond [2], in mehrtägigen Konferenzen zu Oudenarde sorgfältig instruiert hatte, führte man den ersten Streich gegen die Vorkämpfer des Evangeliums in Antwerpen.

---

der Vorrede zur Epistola apol. Gochs rückt auch die Abfassungszeit dieses Traktats um ein Jahr herunter auf das Jahr 1576 (zu Clemen S. 53).

1) Über die bei Errichtung der landesherrlichen Inquisition befolgte Politik des kaiserlichen Kabinetts vgl. Kap. VI der „Anfänge der Gegenreformation".

2) Zu der von Clemen S. 278, Anm. 3 gegebenen Übersicht über den Lebensgang dieses furchtbaren Mannes wäre nur zu bemerken, dafs er nicht schon 1520 von Karl V. zum Inquisitor für die Niederlande ernannt wurde und dafs er offiziell immer nur die Stellung eines sachverständigen Beirats hatte. Die bischöfliche Inquisition — er wurde 1521 Inquisitor des Bischofs von Cambrai — wurde zur blofsen Form herabgedrückt. Seine erste Tätigkeit entfaltete er im Prozesse Jakob Propsts'.

Es erfolgte Anfang Dezember die Verhaftung des Augustinerpriors, den man jedoch nur mit aller Schonung der erregten Bevölkerung aus seiner Gemeinde hinwegzulocken wagte: der Inquisitor selbst mufste das mit aller List ins Werk setzen. Und auch dann hielt man ihn in Brüssel in offenbar sehr gelinder Haft, denn das Kloster von Nazareth, in dem er bewacht wurde, gehörte den Brüdern vom gemeinsamen Leben, den Fraterherren, die den reformatorisch gerichteten Augustinern freundlich gegenüberstanden; bei den ihnen feindlichen Franziskanern fand nur das Verhör statt. Dieser ganze Prozefs war nun darauf angelegt, den volkstümlichen Prediger zu einem politisch trefflich zu verwertenden Widerruf zu treiben: schon bei dem etwa am 20. Dezember erfolgten Verhör zeigte er sich schwankend und unsicher, so dafs man ihm unmittelbar darauf jene Forderung vorlegte. Die Antwerpener Freunde, die auch während der Gefangenschaft Propsts' briefliche Verbindung mit ihm unterhielten, — auch stand ihm ein Ordensgenosse aus seinem dortigen Kloster als Anwalt zur Seite und teilte seine Haft —, waren davon genau unterrichtet, und nun besitzen wir den ergreifenden Brief eines Antwerpener „Gelehrten", den ein von ihm verehrter Lehrer wegen seiner ketzerischen Gesinnung gewarnt und an die Verhaftung des Augustiners gemahnt hatte. Der Schreiber spricht da am 2. Januar 1522 seine freudige Bereitschaft zum Märtyrertum aus; doch sei er in den Prozefs des Priors nicht verwickelt worden; während es aber bei diesem mit seiner Festigkeit im Glauben übel bestellt sei („ille christianae fidei male sibi conscius"), sei er bereit, vor jedermann über seinen Glauben Rechenschaft zu geben. Der wahrhaft Fromme werde in seinem Glauben gestärkt, wenn ihn von allen Seiten die Schläge der Versuchung und der Verfolgung träfen. Was man in der Öffentlichkeit von ihm sich zutrage, kümmere ihn wenig [1]..." Da dieses Schreiben 1523 in Basel, wo Nikolaus von Herzogenbusch sich damals bei seinem verehrten Meister aufhielt (als Anfang der Confutatio determinationis doctorum Parrhisiensium) gedruckt worden ist, so ist es unzweifelhaft als ein Zeugnis der damaligen Gesinnung des Nikolaus von Herzogenbusch aufzufassen; Erasmus hatte also nicht ermangelt, nach seiner Ankunft in Basel diesen seinen Liebling nochmals zu warnen.

Und diese Warnung war wohlbegründet. Bei dem Verhör des Priors am 20. Dezember war ein dessen Antwerpener Freunde blofsstellender Brief in die Hände des Inquisitors gefallen; doch

---

1) De Hoop Scheffer a. a. O. S. 215 Anm. spricht nur die Vermutung aus, dafs der Brief von Nikolaus oder von Petrus Ägidius oder „wenigstens von einem Südniederländer" herrühren dürfte.

bedurfte es dieses Materials wohl schon nicht mehr. Aleander wufste genug. Als dieser um den 20. Januar aus Lüttich nach Brüssel zurückkehrte, wurde dem Augustiner am 25. Januar die Zusage des Widerrufs entrissen, den er wohl schon am folgenden Tage im Geheimen leistete; und dann wurden die Netze gestellt, um auch die übrigen Führer der Antwerpener Bewegung dingfest zu machen.

Für den Verlauf des damit anhebenden Ketzerprozesses, in dessen Mittelpunkt als der geistig bedeutendste und den Gegnern gefährlichste der Stadtsekretär Cornelius Grapheus steht, sind nun in erster Linie zwei Quellen mafsgebend, die nur durch eine gewisse Ungenauigkeit in den Angaben der einen, der Kollektaneen des Gerhard Geldenhauer von Nymwegen [1], des jungen Geheimsekretärs des Bischofs Philipp von Utrecht, von einander abweichen, während die auf den besten lokalen Quellen, die für uns durch den Brand des Stadthauses von 1576 verloren gegangen sind [2], beruhende Chronik des Sekretärs van Kessel sich als durchaus zuverlässig erweist.

Geldenhauer weifs vor allem nichts davon, dafs unter den Verdächtigen, die durch kaiserlichen Befehl nach Brüssel „entboten" wurden [3], sich ein Mitglied der Schöffenbank und zugleich einer der reichsten und angesehensten Patrizierfamilien von Antwerpen befand, magister Roelant van Berchem [4], durch dessen Vorladung man indessen dem Magistrat von Antwerpen nur eine kleine Verwarnung wegen seiner der lutherischen Bewegung gegenüber bewiesenen Nachsicht erteilen wollte; denn der vornehme Herr wurde sofort von Glapion selbst examiniert und wieder entlassen. Kessels Annales berichten im übrigen ganz korrekt, dafs „einige von hier" nach Brüssel entboten wurden, „darunter" Grapheus und der Schöffe, während Geldenhauer aufser ihnen auch den „Schulmeister Peter van Etten" (Dorf in Nordbrabant), genannt „Meister Pieter in der Roten Schüssel" [5], nam-

---

1) Jetzt zu benutzen nach dem Abdruck des wieder aufgefundenen Originals in den Werken des Historisch Genootschap ... te Utrecht, derde serie, Nr. 16: Collectanea van Gerardus Geldenhauer Noviomagus, hrsg. von J. Prinsen (Amsterdam 1901), p. 46 sq., keinesfalls nach den unzuverlässigen Auszügen der Gebr. Krafft.

2) Antwerpsch Archievenblad VII, p. 125.

3) Ausdruck Kessels; G. sagt: acciti sunt. Die Betroffenen wurden zu Vermeidung alles Tumults in aller Stille vorgeladen, nicht aber, wie Clemen S. 277 es auffafst, „durch Schergen ergriffen und nach Brüssel ins Gefängnis geschleppt".

4) Antwerpsch Archievenblad VII, p. 124; zu gleicher Zeit safs auch ein Ritter Hendrik v. B. im Schöffenkollegium. Vgl. zu dieser Familie etwa Gérard, Anvers à travers les âges II, p. 223. 244.

5) Infolge falscher Interpunktion wird er in den älteren Ausgaben dieser Stelle der Annales (danach bei Clemen S. 272 f. und bei Prinsen

haft macht, den die Annales unmittelbar darauf bei Gelegenheit des öffentlichen Widerrufs nennen. Der Widerspruch beider Quellen in betreff des Datums (Clemen S. 273 Anm. 4) ist auch nur ein scheinbarer: die Annales geben den 5. Februar als Tag der Vorladung an, während Geldenhauer sagt, es sei post palinodiam fr. Jacobi Prepositi geschehen; der öffentliche Widerruf des Priors fand ja nun allerdings erst am 9. Februar in St. Gudula zu Brüssel statt; aber der von Propsts schon am 25. Januar oder in den allernächsten Tagen unterzeichnete Widerruf war ja tatsächlich nicht geheim geblieben und sollte es nach der Absicht seiner Richter natürlich von vornherein nicht bleiben; er berichtet selbst in der Schilderung seines Prozesses [1], dafs sein Widerruf alsbald in Antwerpen bekannt war, aber von seinen Freunden ihm nicht verübelt wurde, da er dazu gezwungen worden sei. Sofort wurde dann auch eine deutsche Ausgabe der von ihm widerrufenen Artikel von seinen Gegnern ins Werk gesetzt. Der Prozefs des Augustiners war damit für den Inquisitor Franz van der Hulst erledigt, und so nahm er nun den der Antwerpener Erasmianer in Angriff.

Clemen hat nun in seiner Darstellung der Schicksale des Nicolaus Buscoducensis (S. 278 f.) vortrefflich die Mifsverständnisse entwirrt, die de Hoop Scheffer bei Verwendung der beiden noch mehrfach zu erwähnenden Briefe des Erasmus an den Präsidenten des höchsten Gerichtshofes zu Mecheln, Jodocus Laurensz, und an Petrus Barbirius in Rom untergelaufen waren, indem er die auf Grapheus bezw. seinen Leidensgenossen Nikolaus bezüglichen Bemerkungen nicht auf die richtigen Personen bezog. Doch bleibt der Verlauf des Prozesses gegen den Antwerpener Lateinrektor noch im Dunkeln. Clemen meint, er sei am 29. April [also zugleich mit Grapheus] verurteilt worden; darauf scheine man ihn wieder ins Gefängnis zurückgebracht zu haben. Diese Bemerkung im Briefe des Erasmus an Barbirius [2] bezieht sich ja aber auf Grapheus, mit dessen uns genau bekannten Schicksalen sie auch durchaus übereinstimmt: er wurde nach dem öffentlichen Widerruf vor dem Rathause in Brüssel, wobei er seine Vorrede zu Gochs Schrift de libertate eigenhändig verbrennen mufste, wieder

S. 47 Anm. 2) als „Schulmeister zu Brüssel" aufgeführt, während sich das „tot Brussel" auf seine Prozessierung und seinen Widerruf bezieht. Vermutlich war er der Unterlehrer an der Lateinschule des Nikolaus von Herzogenbusch.

1) Paul Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis ... Neerlandicae (Gent, 's Gravenhage 1900), IV. deel, p. 169 sq. Ebenda unter Nr. 64 u. 84 die Stellen aus den Annales Antverpienses, unter Nr. 77 die Notiz Geldenhauers.

2) Leydener Ausg. III, col. 741: Alterum semel dimissum retraxit et in carcerem coniecit, virum quo nemo melior Antverpiae. Der Brief ist etwa zu gleicher Zeit mit dem an J. Laurensz geschrieben worden.

in Haft genommen und zu einer zweiten schmählichen Schaustellung, die am 6. Mai in Antwerpen stattfand, aufbewahrt. Während nun alle diese Vorgänge in Kessels Annalen scharf auseinandergehalten und genau datiert werden [1], tut Geldenhauer die Prozessierung der drei ihm bekannten Opfer der Inquisition in einem Satze ab; sie sind im Februar nach Brüssel beschieden und am 29. April vor dem Rathause zu Brüssel „insigni contumelia affecti et bona eorum proscripta“. Kessels Annalen, die diesen Vorgang viel genauer beschreiben, nennen hier nur den Grapheus und Peter van Etten, beschränken auch die besondere Demütigung durch eigenhändiges Verbrennen seines Werkes auf Grapheus. Wenn auch Nikolaus von Herzogenbusch, der besondere Liebling des Erasmus und jedenfalls bedeutender als der ganz obskure Peter van Etten, diesen mit allem Gepränge der Öffentlichkeit preisgegebenen Widerruf geteilt hätte, würden wir sicher davon erfahren haben.

Clemen hat nun die Nachricht über das Entweichen des Nikolaus aus dem Gefängnis natürlich nicht übersehen; da er ihn aber an der Demütigung vom 29. April noch teilnehmen läfst, so verlegt er sein Entkommen in eine spätere Zeit, zumal diese Annahme in jenen Schreiben des Erasmus eine gewisse Stütze findet. Erasmus schreibt da an den Präsidenten Laurensz, der ja der mafsgebende Leiter der landesherrlichen Inquisition war [2], in vorsichtiger Empfehlung des um das Schulwesen Antwerpens wohlverdienten und sittlich hochstehenden Mannes, indem er seinen Prozefs nur mit den Worten andeutet: „Non ago nunc causam N. B., nam nescio, quid ille confessus sit“; er stellt sich, als habe er von dessen religiöser Verdächtigkeit keine genauere Kenntnis, so wenig wie von seiner augenblicklichen Lage. In dem Briefe an Barbirius führt er seine Verhaftung kurzweg auf die persönliche Rachsucht des Karmeliten Nikolaus Baechem zurück. Aus

1) Bei der Anführung des Widerrufs von Grapheus und Petrus van Etten, nachdem sie „geconvinceert waren van ketterye“, worauf sie „öffentlich auf dem Markt von Brüssel widerrufen mufsten und Grapheus den von ihm geschriebenen Brief selbst verbrennen mufste“, fehlt das Tagesdatum, doch steht hier zum ersten Male das Jahr „1522“, während beim 5. Februar die Jahresbezeichnung fehlt, da diese Nachricht noch unter den übrigen des Jahres 1521 gebracht wurde. Denn man rechnete damals im gröfsten Teil der Niederlande, speziell in der Kanzlei Karls V., wenn er in den Niederlanden weilte, und in Antwerpen nach dem stilus Gallicanus, der das Jahr mit der Weihe der Osterkerze am Karsamstag eröffnet. Ostern fiel 1522 auf den 20. April: der Widerruf in Brüssel am 29. April ist die erste wichtige Nachricht, mit der die Annalen das neue Jahr einführen.

2) Vgl. zu diesen Verhältnissen Kap. VI meiner „Anfänge der Gegenreformation“ und die Instruktion für Hulst, Fredericq l. c., p. 124. — Erasmi opp. III, col. 719.

diesen Stellen ergibt sich nun aber keineswegs, dafs Nikolaus „am 14. Juli noch in Haft war“ [1]; da er schon im Sommer 1522 bei Erasmus in Basel eingetroffen ist, so sieht sich Clemen zu der Annahme geführt, dafs er „sehr bald darauf“ müsse „entlassen worden sein“, dafs er, „nachdem er in Freiheit gesetzt worden war“, sich „unverzüglich“ zu seinem verehrten Lehrer begeben habe.

Nun aber berichtet ja doch I. C. Diercxsens in seiner Antverpia Christo nascens et crescens [2], einem auf dem besten urkundlichen Material aufgebauten Werke, es sei unter anderen der Schulmeister (ludimagister) Nikolaus von Herzogenbusch, ein humanistisch gebildeter Mann, gefangen und zu Brüssel eingekerkert worden, etwa (forte) zu derselben Zeit wie Jakob Propsts: diese Mitteilung wird nur scheinbar in ihrer Genauigkeit herabgesetzt durch die Angabe „hoc anno 1521“, denn in den gleichzeitigen Quellen zählte ja der Februar noch zu demselben Jahre, in dem Propsts verhaftet wurde. Es heifst dann weiter, dafs Nikolaus inzwischen Gelegenheit fand aus der Gefangenschaft zu entkommen (evadendi e carcere); seine ferneren Schicksale blieben dem Geschichtschreiber unbekannt.

Da nun Nikolaus den Widerruf seiner beiden Gefährten am 29. April nicht teilte, spricht die gröfste Wahrscheinlichkeit dafür, dafs er sich damals eben schon dem Machtbereiche der Inquisition entzogen hatte. Für den modernen Leser mag im voraus bemerkt werden, dafs ein solches Entweichen aus der Haft selbst bei schweren Fällen, in denen man eine sehr sorgfältige Bewachung des Inkulpaten voraussetzen mufs, in jenen Zeiten durchaus nichts Seltenes war und speziell in jenen Anfängen der Verfolgung der Lutheraner in den Niederlanden mehrfach vorgekommen ist: es sei nur kurz an die glückliche Flucht des Jakob Propsts aus dem Kerker der Inquisition im Juni 1522, an das Entkommen seines Nachfolgers im Antwerpener Priorat, des Heinrich von Zütphen, erinnert. Wenn man ferner den am schwersten kompromittierten Lutheraner, den von Aleander am nachdrücklichsten denunzierten Jakob Propsts, nicht vorsichtiger und empfindlicher einkerkerte, sondern ihn bei den Fraterherren von Nazareth in Brüssel durch zwei Boten des Rates von Brabant bewachen liefs [3], so wird man die übrigen Antwerpener wohl ebenda in Gewahrsam gehalten haben. Denn in einem Kloster safsen sie auch nach der Angabe einer anderen wohlunterrichteten Quelle, die wir ihrer in dem vorliegenden Auszug schwer verständlichen Fassung wegen

1) Clemen S. 279 u. S. 60.

2) 2. Ausg. (Antwerpen 1773) III, 342. Die Stelle abgedruckt bei Clemen S. 278, Anm. 1.

3) S. den Rechnungsauszug bei Fredericq l. c., nr. 70.

trotz des Abdruckes bei Clemen S. 274 f. nochmals anführen müssen. Einer der vertrautesten Freunde des Erasmus, der Kanonikus Peter Wichmann, der in seinem vor den Toren Brüssels belegenen Stift zu Anderlecht eben erst den ganzen Sommer 1521 über den Gelehrten beherbergt hatte, benachrichtigt ihn am 22. März von Mecheln aus, „quod stimulante caritate fretus, haud absque lucta ingenti, restiti in Grapheo ac suo collega apud cucullatos detentis, pluries a fratribus putatus, quin per consulem quendam in liberationem dicti collegae stimulatus, taceo detentos vel locum ipsum — sincere agere volens ansamque auferre omnem — aliquando inviserim [1]". Clemen hat nun die Stelle so weit schon ganz richtig gedeutet, dafs Grapheus und Nikolaus von Herzogenbusch „damals bei irgendwelchen Mönchen gefangen safsen und dafs ein Ratsherr [2] den letzteren mit Hilfe des Kanonikus zu befreien suchte". Es geht aber weiter aus der Stelle hervor, dafs diese Befreiung schon erfolgt war, denn der Briefschreiber hat offenbar die Absicht, jeden Verdacht einer Beteiligung an dem Vorgange von sich und vermutlich zugleich den der Mitwisserschaft oder gar der Anstiftung von seinem nicht minder vorsichtigen Freunde Erasmus abzuwehren: er beteuert, dafs er, unter dem Antriebe mitleidiger Nächstenliebe allerdings nicht ohne heftige Gemütsbewegung, es abgelehnt und vermieden habe, auch nur das Kloster, wo Grapheus und sein Gefährte verhaftet waren, geschweige denn die Gefangenen selbst einmal aufzusuchen, da er jeden Anlafs zu einer Verdächtigung habe ausschliefsen wollen, obwohl er einerseits von einem Ratsherrn — und zwar dürfte hier in erster Linie an ihren ursprünglichen Mitgefangenen Roland von Berchem zu denken sein — zur Befreiung des Nikolaus von Herzogenbusch um seine Mitwirkung ersucht, anderseits von den Fratres einer solchen mehrfach verdächtigt worden sei. Und um solchem Verdachte sogleich an der mafsgebenden Stelle vorzubeugen, dürfte er dem Präsidenten Laurensz in Mecheln seine Aufwartung gemacht haben, worüber er gleich von dort aus dem Erasmus berichtet. Wenn man dabei erwägt, welche weit verzweigten

1) Aus Burschers Spicilegia autographorum etc., nr. 27, p. V bei Fredericq l. c., nr. 129; das „ausamque" bei Clemen ist ein Druckfehler; die Änderung von taceo ist überflüssig. Zu Clemen S. 275, Anm. 1.

2) Clemen vermutet, dafs damit jener „consul Urselius" gemeint sei, durch dessen Gunst nach Papebroch Grapheus nicht nur seiner Vaterstadt, aus der er zunächst verbannt war, sondern auch seinem Amte wiedergegeben wurde (Fredericq l. c., nr. 85). Doch bezieht sich diese Unterstützung des Unglücklichen durch Lanzelott van Urseln, der allerdings schon 1521/22 dem Schöffenkolleg angehörte (Antwerpsch Archievenblad VII, p. 124), auf eine spätere Zeit; Stadtschreiber wurde Gr. erst 1540 wieder (l. c. I, p. 110. 112); 1542 war L. v. U. Bürgermeister. — Dem Grapheus als mittellosem Familienvater war mit einer solchen Flucht nicht gedient.

und mächtigen Verbindungen Erasmus besafs und wie er ganz im geheimen seinen Einflufs geltend zu machen liebte, so möchte man angesichts dieser brieflichen Demonstration gerade vermuten, dafs Erasmus und sein Freund Wichmann der Befreiung des Nikolaus gar nicht so fern gestanden haben.

Jedenfalls aber war diese Flucht des gelehrten Priesters schon wochenlang vorher erfolgt, ehe der Prozefs des Grapheus so weit gediehen war, dafs dieser sich zur Unterzeichnung seines Widerrufes bequemte (am 23. April) und ihn bald darauf öffentlich wiederholte, so dafs also Nikolaus vor der äufsersten Probe auf die im Januar von ihm behauptete Festigkeit seiner Überzeugung bewahrt blieb.

Es ist nun ganz selbstverständlich, dafs ein derartiger Flüchtling sich zunächst still im verborgenen hielt, und so hat sein Verschwinden bis zu der im Sommer erfolgten Ankunft in Basel nichts Auffälliges. Die Schreiben aber, die sein fürsorgender Meister nun zu seinen Gunsten an den Präsidenten Laurensz und an den Dechanten der bischöflichen Kathedrale von Tournai Petrus Barbirius nach Rom richtete, hatten den Zweck, ihn vor weiterer Verfolgung nicht nur durch die landesherrliche, sondern auch durch die geistliche Inquisition zu sichern, falls seine mönchischen Feinde auf dem Umwege über Rom eine Wiederaufnahme des Prozesses hätten ins Werk setzen wollen. Die Wirksamkeit dieser Empfehlung wird hinlänglich bestätigt durch die Tatsache, dafs der gelehrte Priester bald darauf in Tournai auftauchte, wo er mehrere Jahre an der schola trilinguis lehrte; sie läfst sich aber auch durch ein unzweideutiges Zeugnis des Erasmus belegen. Am 17. April 1523 berichtet dieser nämlich an Barbirius, den „Kaplan Hadrians VI.", von dem glücklichen Ausgang des gegen den Advokaten am Gerichtshofe von Holland, das bekannte geistige Oberhaupt der „Sakramentarissen", Cornelius Hoen, geführten Ketzerprozesses, der durch das Eingreifen des Hofes mit der Wiederherstellung Hoens beendet worden sei; „nunc demum restitutus est et Nicolaus noster, vir integerrimus"; er zweifle nicht daran, dafs ihnen der Gerechtigkeitssinn des Papstes zugute gekommen sei, der aber noch richtiger handeln würde, wenn er die verhafsten Mitglieder der Inquisition, besonders den Egmonder entwaffnete [1]. Der gegen Nikolaus noch schwebende Prozefs ist also auf die ganz im stillen betriebenen Bemühungen des Erasmus hin von Hadrian VI. niedergeschlagen worden, und so konnte jener bald darauf unbedenklich in die Heimat zurückkehren, wo er Ende 1523 den mit Erasmus eng befreundeten Martin Lipsius im Augustiner-Chorherrnstift zu Löwen aufsuchte; da er ihm den ersten Bogen

1) Erasmi opp. III, col. 766 F.

der Paraphrase des Erasmus zur Apostelgeschichte mitbrachte, kam er wohl soeben aus Basel [1].

Sein Weggang von Tournai im Jahre 1528, wo er den ihm durch Erasmus vermittelten Schutz des Barbirius genofs, kann mit der nunmehr zwischen diesen seinen Gönnern eingetretenen Entfremdung zusammenhängen, wahrscheinlicher aber mit dem Bedürfnis, seine ununterbrochen bewahrte evangelische Gesinnung zu betätigen [2], die ihn schon nach dem Erscheinen der Schrift de libero arbitrio, durch die er sich tief verletzt fühlte, bewogen hatte, von Erasmus abzurücken. Daraufhin hatte Martin Lipsius in einem überaus herzlichen Schreiben vom 1. Mai 1525 ihn wieder mit dem alten Freunde zu versöhnen versucht, dem er doch durch so innige Beziehungen verbunden sei [3]. Mit seiner Übersiedelung nach Bremen brach er endlich die Brücken hinter sich ab und war damit der Sache der Reformation, für die er ehedem in Antwerpen so verheifsungsvoll sich entschieden hatte, zurückgegeben.

1) u. 3) A. Horawitz, Erasmus von Rotterdam und Martin Lipsius, S. 65 u. 98. (Auch in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl., Bd. 100 [Wien 1882].)

2) Im Sommer 1528 wurde in T. Heinrich von Westfalen (Dinslaken), ein lutherisch gesinnter Augustiner, verbrannt; Fredericq l. c. V, nr. 706 sqq. 786.

3.

Die Deutsche Augsburgische Konfession nach der bisher unbekannten Coburger Handschrift.

Gefunden und mitgeteilt

von

Pfarrer Dr. **Georg Berbig** in Schwarzhausen b. Thal i. Th.

Vorbemerkung der Redaktion.

Ein abschliefsendes Urteil über den Wert der von Dr. Berbig aufgefundenen Coburger Handschrift habe ich mir bisher nicht bilden können. Allein, sie schien mir eines Abdruckes nicht unwert zu sein, da sie aus der Kursächsischen Kanzlei stammt, aus welcher wir bisher ein der letzten Redaktion nahestehendes deutsches Exemplar des Bekenntnisses nicht haben. Ich verhehle

mir übrigens nicht, daſs die sonderbaren Unterschriften nichts weniger als zugunsten unserer Handschrift sprechen. Auch ist sie, wie allein schon die betreffende Stelle der Vorrede zeigt (an der hier noch die Namen der Bekenner aufgezählt werden), nicht mit dem fertigen Original verglichen und nach ihm verbessert. Es ist das aber ein Umstand, der sie noch nicht ins Hintertreffen zu bringen vermöchte. Denn bisher ist noch von keiner Handschrift der Beweis geführt worden, daſs sie eine Abschrift des Originals sei oder nach diesem verbessert worden.

Th. Brieger.

Die Frage nach dem Wortlaut des Originaltextes des Bekenntnisses, welches in deutscher Sprache vor Kaiser Karl V. zu Augsburg am 25. Juni 1530 verlesen, dann aber, nach Einverleibung in das Erzkanzlerarchiv zu Mainz, für die evangelische Kirche bis heute verschwunden ist, wird auch nach Tschackerts neuester „Kritischer Ausgabe" als offen gelten müssen. Das zur Untersuchung heranzuziehende Aktenmaterial ist zwar bedeutend erweitert worden, besonders was die Zahl der Handschriften betrifft. Es lieſs sich aber schon damals unschwer erkennen, daſs sich diese Zahl durch neue archivalische Funde noch immer vergröſsern würde. Ist das inzwischen bereits geschehen, so kann ich einen neuen Beleg dafür beibringen durch meinen im Herzoglichen Haus- und Staatsarchiv zu Coburg neuerlich ganz zufällig gemachten Fund einer Handschrift, deren Wortlaut ich im Nachfolgenden in diplomatisch getreuer Form mitteile. Zu meiner gröſsten Überraschung fand ich nämlich einen Text vor, der den besten bisher gekannten Handschriften, wie Ansbach II und Nürnberg, welch letzteren Tschackert seiner Ausgabe zugrunde gelegt hat, an Güte und Zuverlässigkeit nichts nachgibt, daneben aber andere bedeutende Vorzüge aufweist, deren wichtigster wohl der eine, ungeteilte ist, daſs die Coburger Handschrift in der nachweislich im Gebrauche befindlichen kursächsischen Kanzleischrift geschrieben ist.

Da sich mit voller Sicherheit annehmen läſst, daſs das Exemplar des übergebenen deutschen Bekenntnisses aus der kurfürstlich sächsischen Kanzlei hervorgegangen ist, da der Kurfürst Johann ja der politische Führer aller Evangelischen war, da seine Theologen es verfaſst hatten, da sein Kanzler es öffentlich verlas — so stehe ich nicht an, auf die Wichtigkeit des neuen Textes und des bislang noch unbekannten Wortlautes besonders hinzuweisen.

Es ist ganz natürlich und auch aktenmäſsig bezeugt [1], daſs

1) Förstemann, Urkund. I, 31.

Kursachsen seine eigene Kanzlei mit nach Augsburg gebracht hatte, jedenfalls bestehend aus dem Sekretär und verschiedenen Kopisten, denen die ganze Schreibarbeit über die Reichstagsverhandlungen, der ganze briefliche Verkehr des Kurfürsten und eines Teiles des grofsen Gefolges, besonders auch die Berichterstattung nach dem Heimatlande Sachsen zur Pflicht gemacht war. Von dieser kursächsischen Kanzlei ist unsere Coburger Handschrift geschrieben worden.

Wenn nicht der ausgesprochen kursächsische Kanzleistil unserer Handschrift selbst auf ihren kursächsischen Ursprung hindeuten würde, so würde schon der Fundort schwer genug wiegen. Denn unser Aktenstück befindet sich unter den Resten des ehedem auf der Veste Coburg aufbewahrten, altkurfürstlichen Archives zu Coburg.

Unsere Handschrift, von vier verschiedenen Schreibern, nachweislich aus einem fertigen Ganzen, sorgfältig kopiert, dürfte demnach ein positiveres Resultat ergeben hinsichtlich des Textlautes, als die zum Teil im Nürnberger Dialekte geschriebene Ratsherrenabschrift, die uns aber, als voll bezeugt [1], zum Beweismittel dienen kann in eben dem Mafse wie das Förstemannsche Material aus Ansbach [II].

Unsere Coburger Kopie (C) ist, äufserlich beschrieben, ein selbständiges Stück. Sie ist nicht wie die meisten anderen Augustana-Handschriften anderen Aktenstücken, die sich besonders auf den Reichstag beziehen, beigebunden. Sie besteht als ein Ganzes für sich aus 46 Folioblättern, ist geheftet mit starkem Zwirn und befestigt am Rücken durch zwei kleine Pergamentstreifen. Sie setzt sich aus drei Papierlagen zusammen: fol. 1^a—5^b, fol. 6^a—31^b, fol. 32^a—46^b. Fol. 42^a—46^b sind unbeschrieben. Das Papier ist verhältnismäfsig dünn, aber aus sehr gutem und zartem Material, stark gebräunt, besonders der etwas eingerissene Umschlag. Das Papier trägt als Wasserzeichen: Burg mit drei Türmen. Die Handschrift ist recht gut erhalten, und, besonders von zweien der Schreiber, geradezu kalligraphisch gefertigt, aufserdem aber in einem Zuge, ohne irgendwelche nennenswerte Korrekturen geschrieben, was ihr Vorzug vor Nürnberg ist. Die erste Seite trägt die Aufschrift:

Antzeigung des Bekentnus und der Lere
15 30.

Hinter „Lere" steht ein Zusatz von fremder Hand: „der protestirenden Stende".

1) Cf. Corp. Ref. II. 129.

Im übrigen trägt die Kopie den neuen Registraturvermerk: E. 20 No. 13.

An sich würde die Coburger Handschrift schon wertvoll genug sein, wenn nicht ein Umstand hinzuträte, der sie uns noch viel interessanter machte.

Durch die unten näher zu untersuchende Eigenart der auffallenden Unterschriften wurde ich zu einem Vergleich mit der von Tsckackert wenig verwerteten Dresdener Handschrift D^{II} [1] hingelenkt. Dabei stellt sich nun im Verfahren des genauesten Vergleiches heraus, dafs die im Königl. Haupt-Staatsarchiv zu Dresden sub Nr. 10182 befindliche Augustana-Handschrift D^{II} hinsichtlich des Textes mit der Coburger Kopie bis auf die Schreibart, die Kanzleischrift, fast wörtlich übereinstimmt, ja, sogar bis auf die Abteilungen der einzelnen Seiten und der Zeilen, so dafs jeder Zweifel an einer Kommunikation von vornherein ausgeschlossen ist.

Zur Beschreibung der Dresdener Kopie diene zur Ergänzung der Tschackertschen Mitteilungen, dafs D^{II}, von einem Schreiber in verschiedenen Ansätzen geschrieben, ebenfalls aus drei Papierlagen besteht, anderen wichtigen Reichstagsstücken aber — dem Ausschreiben des Reichstags an Herzog Georg, einem Briefe desselben an seinen Kanzler, und einer aktenmäfsigen Einleitung zum Reichstage — beigebunden ist und foliiert ist: fol. 14^a—59^b. Während „Coburg“ im ganzen 76 beschriebene Seiten füllt, hat „Dresden^{II}“ 77 Seiten.

Als Wasserzeichen trägt Dresden^{II}: Schild mit zwei gekreuzten Schwertern, welches Zeichen ich indessen in sonstigen kurfürstlichen Akten nicht gefunden habe. Ich nehme daher mit Brieger (welcher sich die betreffenden Angaben bereits im Jahre 1884 gemacht hat) an, dafs das Aktenstück nicht der kursächsischen Kanzlei, sondern der des Herzogs Georg entstammt.

Überraschend ist natürlich vor allen Dingen die Übereinstimmung hinsichtlich des Textes der beiden Handschriften, die mit Ansbach^{II} und besonders mit Nürnberg in den meisten Fällen wörtlich gehen. Schon die Aufschrift Dresden ist gleichlautend mit Coburg, und man könnte Dresden^{II} für eine Kopie von Coburg halten, wenn uns nicht kleine Äufserlichkeiten im Texte verrieten (Kopistenfehler, besonders einige Auslassungsfehler), dafs beide Kopien aus ein und derselben Stammhandschrift geschöpft haben.

Charakteristisch wertvoll für Coburg bleibt aber immerhin, dafs diese Handschrift die spezifische kursächsische Kanzleischrift darstellt, während Dresden^{II} eine andere Sprachfarbe hat.

1) Vgl. P. Tschackert a. a. O., S. 25f.

Während Dresden II [1] mit der in demselben Aktenband [2] D I befindlichen Kopie, welche noch den Charakter eines Entwurfs hat, aber nach dem Wasserzeichen p, welches auch die in diesem Bande befindliche Melanchthon-Spalatin-Handschrift hat, der kurfürstlichen (ernestinischen) Kanzlei entstammen mufs, — wie auch dieser Stil beweist, — keine Verwandtschaft zeigt, geht die Übereinstimmung von D II mit Coburg so weit, dafs bis fol. 12^b Coburg die Kopie D II bis fol. 26^b wörtlich übereinstimmt; später wird der Seitenschlufs etwas abweichend, gegen das Ende aber decken sich wieder beide Kopien bis auf die charakteristische Devotionsformel und auf die Unterschriften, unter welchen höchst auffälligerweise die des Landgrafen von Hessen in beiden Exemplaren fehlt!

Was die Herstellung der Coburger Kopie betrifft, insonderheit die Zahl der vier Schreiber, so ergibt meine Untersuchung Folgendes:

Wie die Züge der Hand beweisen, schrieb

Schreiber I: fol. 1^a— 7^b = 14 Seiten,
„ II: fol. 8^a—12^b = 10 Seiten,
„ III: fol. 13^a—24^b = 24 Seiten,
„ II: fol. 25^a—29^b = 10 Seiten,
„ I: fol. 30^a—31^b = 4 Seiten,
„ IV: fol. 32^a—41^b = 20 Seiten,

zusammen also 82 Seiten = 41 Blätter, was mit der Meldung der Frankfurter Gesandten am 27. Juni — vgl. Schirrmacher, Briefe und Akten, S. 404 — ganz übereinstimmt: „vf die firtzig bletter". Im Widerspruch dazu steht allerdings die Nachricht der Nürnberger Gesandten vom 25. Juni früh: „etwas auf 50 Blätter". (Corp. Ref. II, 129.)

Aus dem Zuge der Schriftzeichen geht nun hervor, dafs der erste Schreiber enger schrieb, der dritte aber weitläufiger; mithin war die Arbeit ursprünglich gleichmäfsig abgemessen und eingeteilt, was nur nach einer fertigen Handschrift erfolgt sein kann. Die fertige Handschrift ist betreffs einer Kopie auseinander genommen worden, ohne Rücksicht auf den Inhalt und auf die Papierlagen, und wurde den vier Schreibern, um ein gleichzeitiges Arbeiten zu ermöglichen, gleichmäfsig zugeteilt. Eine andere Auffassung ist bei Lage der Sache gar nicht möglich. Es ist nun interessant,

1) Ohne Zweifel ist D I kursächsischen Ursprungs. Ein grofser Teil wichtiger Daten und Briefe der ehemaligen kursächsischen (ernestinischen) Archive sind nachweislich unter Kurfürst August, besonders nach der Kapitulation von Gotha, nach Dresden geschafft worden. 2) Der bezügliche Aktenband, in grünes Schweinsleder gebunden, trägt als Sig. „Haupt-Staatsarchiv f. d. Königreich Sachsen. Nr. 10182." Die ursprüngliche Aufschrift lautet: „Augsburger Handelung Anno 1530. Nr. 1 B."

zu beobachten, wie Schreiber I am Schlusse von fol. 7ᵇ mitten im Satze seine Arbeit abbricht, um sie erst auf fol. 30ᵃ ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wieder aufzunehmen. Was an Schrift dazwischen lag, war Aufgabe des Schreibers II, welcher mitten im Satze auf fol. 8ᵃ anfängt und auf fol. 12ᵇ aufhört, um mit fol. 25ᵃ wieder fortzufahren und bis fol. 29ᵇ zu schreiben. Die Papierlage dazwischen (12 Blätter = 24 Seiten) schrieb Schreiber III in einem Zuge, während der Rest fol. 32ᵃ—41ᵇ dem vierten und letzten Schreiber als Arbeit zugefallen war.

Aus dieser Arbeitsteilung folgere ich, daſs die Zeit drängte, und zwar so, daſs die Abschrift in einer bestimmten Frist nicht von einem Schreiber bewältigt werden konnte.

Nur an sehr wenig Stellen sind Korrekturen vorgenommen, die Schreiber schrieben glattweg; an ein Diktat ist nicht zu denken. Eine sicher gleichzeitige zweite Hand prüfte die Kopie und änderte einige Kleinigkeiten, z. B. „ergernus" statt „ergernuss", „Aequitet" statt „Equitet"; weit häufiger und auffällig ist die Ergänzung der Schreibarbeit von Kopist Nr. I und Nr. IV durch zahlreiche Kommata, mit blässerer Tinte, von der Hand des Korrektors oder eines aufmerksamen Nachprüfers und Lesers. Ein Vergleich mit den bisher als autoritativ anerkannten Handschriften Ansbach II und Nürnberg zeigt mir, daſs die Coburger Kopie die Vorzüge dieser fast durchweg teilt. Nur an einigen Stellen des Textes geht sie ganz selbständige Wege, die eine eigenartige Vorlage verraten.

Wichtiger noch ist der Umstand, daſs die Coburger Handschrift in der Vorrede die bekennenden Fürsten namentlich alle aufzählt, während dieselben in Nürnberg und Ansbach II und Reutlingen durchgestrichen sind und in Dresden I tatsächlich fehlen.

Als Titel bezw. Aufschrift trägt Coburg, analog Dresden II:

Antzeigung des Bekentnus vnnd der Lere [1].

Artikelzahlen finden sich in der Coburger Handschrift nicht. Hinsichtlich der Überschriften der einzelnen Artikel aber herrscht zwischen Coburg, Dresden II, Ansbach II und Nürnberg ebenfalls wieder volle Übereinstimmung.

Am meisten frappiert natürlich, daſs in der Coburger Handschrift die Unterschrift des Landgrafen Philipp von Hessen fehlt. Auch hier geht Coburg ganz mit Dresden II. Aber während in letzterer Kopie die Unterschriften ganz deutlich von zweiter,

1) Vgl. die Bezeichnung der Confessio seitens der Frankfurter Gesandten vom 27. Juni als „Bekentniſs irer leer vnd glaubens". Schirrmacher a. a. O., S. 402, Zeile 5 v. u.

gleichzeitiger Hand geschrieben sind, hat bei Coburg der vierte Schreiber die Unterschriften hinzugefügt. Höchst auffällig ist nun bei Dresden II die Unterschrift, einschliefslich Devotionsformel, die Hand eines Gelehrten, nicht etwa eines gewöhnlichen Kopisten. Wir sprechen die Vermutung aus, dafs es die Handschrift eines Kanzlers ist, zu dem Zweck, die Abschrift damit zu beglaubigen, zu bestätigen. An einen Auslassungsfehler ist aber bei der sonstigen Akribie der Schreiber nicht zu denken.

Dafs Dresden II nicht etwa von Coburg stammt, ist daraus erweislich, dafs der erstere Kopist Fehler vermeidet, die der Coburger Kopist gemacht hat, z. B. offenbare Auslassungen. Beiden Handschriften mufs eine und dieselbe Stammhandschrift vorgelegen haben.

Antzeigung des Bekentnus vnnd der Lere [1]

15 30.

Aller Durchlauchtigster, Grofsmechtigster vnnvberwindtlichstiger [2] Keiser aller gnedigster herr, Alls E Key: Mt: kurcz vorschienner Zeitt, einnenn gemeinen Reichstag alhir Inn [3] AugsPurg genedigklichenn ausgeschriebenn mit annzeig vnnd ernnstem beger vonn sachenn, Vnnsernn vnnd des Christlichenn namenns Erbfeinndt denn Türgkenn betreffenn, vnnd wie demselbenn mit beharrlicher hülff statlichenn widerstannden, Auch wie der ZwiesPalldenn halb, Inn dem heiligenn glaubenn vnnd der Christlichenn Religion gehanndellt müge werdenn Zurathschlagenn, vnnd fleiss annzukerenn alle einns Iglichenn gueth bedunngkenn, OPinion, vnnd meinnunng Zwischenn [4] Vnns selbst Inn lieb vnnd gütigkeit Zuehorenn, Zuuorstehenn [5], vnnd Zuerwegen, vnnd dieselben Zu einner einigenn Christlichenn warheit Zuebrinngen vnnd Zuuorgleichñ alles so Zue beidenn theilenn nicht recht ausgelegt oder gehanndellt wehre abZuethun Vnnd durch Vnns alle ein einiche vnnd wahre Religion annZunehmenn vnnd Zuehalltenn, Vnnd wie Wir alle Vnnder einnem Chro seinn, vnnd streittenn Allso auch alle Inn einner gemeinnschafft kirchenn vnnd einnigkeit Zuelebenn,

1) Wir haben absichtlich, entgegen den herrschenden Editionsgrundsätzen, die getreue Wiedergabe auch der Interpunktion, die in der Coburger Handschrift sehr sorgfältig vorgenommen wurde, für gut befunden. 2) Bei der Vergleichung im folgenden wurde D im Original und Ansbach auf Grund des Urkundenbuches von Förstemann (Halle 1833) herangezogen. Unsere Dresdener Handschrift (D) hat: unüberwinthlister. 3) D hat: alhie In. Dagegen die Ansbacher Hdschr. (A): alhie her gein. 4) D: zwuschen. 5) D: zuvorsteen.

Vnnd [1] vonn Gotts gnadenn Vnns Johannssenn herczogenn Zu Sachssen ꝛc Vnnd Churfurstenn, Georgen Marggrauen Zu Brannden Ernnstenn herczogenn Zu Braunnschweig vnnd Lüneburgk PhilliPsenn Lanndtgrauenn Zu Hessenn ꝛc Johannsfriderichenn herczogenn Zu Sachssenn, Franntzenn herczogñ Zu Braunnschweig vnnd Lunnennburgk, Furstenn Wolffganngenn Zu Annhallt, Albrecht Graff vnnd herr zu Mannsfeld vnnd die beide gesanntenn der Zweyer anndern Stedte Nürrennberg, vnnd Reutlinng, gleich anndernn Churfurstenn furstenn vnnd Stenndenn dorzu erfordert So habenn wir Vnns dorauff dermass erhobenn [2], Dass Wir sonnd Rhum mit dem [3] erstenn hierkommen Vnnd Allsdann auch Key: Mt. Zu Vnndthenigster Volgtuung berurts E. Key: Mt: ausschreibenns vnnd demselbenn gemess disser sachenn halbenn, den glaubenn berurenndt ann Churfurstenn Furstenn vnnd Stennde Inn Gemeinn, gnedigklich auch mit hochstenn Vleiss vnnd ernnstlich begert, Dass ein iegklicher Vormöge vorgemellts Euer Key: Mt: aussschreibenns seinn guethbedunngkenn OPinion vnnd meinnung derselbigenn Irrunngenn Zweispalltung [4] vnnd missbreuch halb, Zu Deutsch Vnnd Lateinn, Innschrifft stellenn vnnd vberanntworten solltenn ∾ Dorauffdann nach gemeinnem bedacht, vnnd gehalltenn [5] Rhat Euer Key: Mt: ann vorganngner Mitwoche ist vorgetragenn wordenn, Alls wollten wir Vff vnnserm theil Dass Vnnser vormöge E. Key: Mt: furtrags Inn Deutschenn [6] vnnd lateinn Vff heut Freitag vbergebenn, Hierumb vnnd E. Key. Mt: Zu vnnd'thenigster gehorsamunnge vberreich vnnd vbergebenn wir Vnnser Pfarrherr, Prediger vnnd Ihrer Lehrenn, auch Vnnsers glaubenns bekenntnuss, Was vnnd welicher gestallt sie aus grunndt gottlicher heiliger schrifft Inn Vnnsernn lanndenn, Furstennthumenn, herrschafften, stetenn vnnd gebietenn, Predigenn, lehrenn, halten vnnd vnderrichtenn thun,

Vnnd seinndt [7] gegenn Euer Key: Mt: Vnnserm allergnedigstenn herrnn wir Inn aller vnndthenigkeit erbottig, so die anndernn Churfurstenn, fursten, vnnd Stenndt dergleichenn geZwifachte schrifftliche vbergebunng Ihrer meinunng oder OPinion Inn lateinn vnnd deutsch ietzo auch thun werdenn, Dass wir Vnns mit Ihrenn Liebdenn vnnd Ihnen gerne, vonn bequemenn gleichmessigen wegenn, vnnderredenn vnnd derselbenn soviel der gleicheit nach Imer moglich voreinnigenn wollenn Damit Vnnser

---

1) Den ganzen folgenden Passus hat auch D. Vgl. dagegen A, wo diese Stelle unterstrichen ist und dafür gelesen wird: vnd wir die vnden benantẽ churfurst vnd fursten sambt unsern verwanten gleich andern etc. 2) So auch D. Dagegen A: erhaben. 3) So auch D. Dagegen A: den. 4) So auch D. Dagegen A: Zwispalten. 5) D: gehaltenem. 6) D: Deutzsch. A: Deutsch. 7) So C und D gegen A: sind.

beiderseits alls Partenn schrifftlich furbrinngen vnnd gebrechenn Zwischenn Vnns selbst Inn liebe vnnd guetigkeit gehanndellt vnnd dieselbigenn ZwiesPalltunngenn [1] Zu einner einnigenn vnnd waren Religionn wie wir alle vnd einnem Christo seinn vnnd streittenn, Vnnd Christum bekennenn sollenn alles nach lauth offt gemellts Euer Key: Mt: aussschreibenns vnnd nach Gottlicher warheit gefurt mögenn werdenn, Alls wir dann auch Gott denn Allmechtigenn mit hochster Demuth annruffenn vnnd bittenn wollenn seinn gotlich gnad darZu Zuuorleihenn Amenn.

Wo aber bei vnnsernn hernn freunnden vnnd besondernn denn Churfurstenn, Furstenn, vnnd stendenn des anndernn theils, die hanndellunnge, Dmassenn wie Euer Key: Mat anschreibenn vermagk, bequeme hanndellunnge vnnder Vnns selbst Inn lieb vnnd guetigkeit dergestalldt nicht vorfhaenn [2], nach ersPriesslich seinn wolldt, Alls doch ann Vnns [3] das mitt Gott vnnd gewissenn Zu Christlich einnigkeit dinstlich seinn kann od mag erwinndenn solldt,

Wie Euer Key: Mat: auch gemellte Vnnser freunndt die Churfurstenn, Furstenn, Stende vnnd einn Jeder liebhaber christlicher Religion, dem disse sache furkommen, auss nachvolgtenn [4] vnnserm vnnd d vnnsernn bekenntnussen gnedigklich freunndtlich vnnd genugsam werdenn Zuuornehmenn habenn,

Nachdem dann Euer Key: Mat vormahls Churfursten Furstenn, vnnd Stenndenn des Reichs gnedigklich Zuuorsehenn [5] gegebenn, vnnd sunderlich durch einn offenntliche vorlesenne Instruction vff dem Reichstage so Im Jhar der minndernn Zaal xxvi Zue SPeyer gehalltenn, Dass Euer Key: Mat: Inn sachenn vnnsernn heiligenn glauben belannge Zueschliessenn lassenn, aus Vrsachenn, So dar bei anngeZeigt nicht gemeinndt, Sonndernn bei dem Babst, Vmb einn Concilium vleissigen, vnnd annhalltung thunn wolltenn

Vnnd vor einnem Jhar auff dem letzternn Reichstage Zu SPeyer vormög einner schrifflichen Instruction Churfurstenn furstenn vnnd Stend des Reichs durch Euer Key: Mt: Stadhallter Im Reich, Kö: w. Zu hunngernn vnnd Behmenn sambt Euer Key: Mt Oratornn vnnd verordnetenn Commissarien, dis vnnd anndernn habenn furtragenn vnnd annzeigenn lassenn, Dass Euer Key: Mt: dselbenn Stadhallter, Amtsvorwallter, vnnd Rhetenn dess Key. Regimennts auch der Abwesennd Churfurstenn, Furstenn, vnnd Stennd bothschafftenn so vff dem ausgeschriebennenn Reichstage Zu RegennsPurg vorsamlet gewest guetbedunngken, das General Concilium belanngennt nachgedacht vnnd solichs ann Zueseczenn auch vor fruchtbar erkennt,

1) D: ..spaltung. A: spalten. 2) So auch D gegen A: verfahen. 3) Es fehlt in C und D, was in A am Rand steht: In keinem. 4) Dagegen A: nachvolgen. 5) D: vorstehen.

Vnnd weill sich aber die sachenn Zwischenn Euer Key: Mt: vnnd dem BaPst Zu guetem Christlichenn verstanndt schickenn [1], Das Euer Key: Mt: gewifs were, das durch denn Babst das General Concilium Zuehallten nicht geweigert, So wehre Euer Key: Mt: gnedigs erbietenns, Zuefordernn vnnd Zuhanndlen das d Babst solich General Concilium neben E. Key Mt: Zum erstenn aussZueschreibenn bewilligenn vnnd darann gar keinn manngel erscheinnen sollt, So erbietenn gegenn Euer Key: Mt wir Vnns hirmit Inn aller Vndthenigkeit vnnd Zum vberfluss, Inn berurtem fahl fernner auff ein solich Gemeinn frey Christlich Concilium dorauff auff allen Reichstagenn so Euer Key: Mt: bei Ihrer regierunng Im reich gehalltenn durch Churfurstenn, Furstenn, vnnd Stenndt aus hoenn vnnd taPfernn bewegunngen geschosse ann welichs auch Zusambt Euer Key: Mt: wie vnns vonn wegenn disser grosswichtigstenn sachenn Inn rechtlicher weiss vnnd form vorschienner Zeit beruffenn vnnd aPPellirt habenn, Der wir himit nochmals annhenngig bleibenn, Vnnd Vuns durch disse oder nachuolgennd hanndlunng, es werdenn dann disse ZwisPalltige sachenn enntlich Inn lieb vnnd guetigkeit lauts Euer Key: Mt: aussschreibenns gehort, erwogenn, beigelegt vnnd Zu einiger [3] Christlichenn einnigkeit vorgleicht nicht Zuebegebenn wissenn,

Dononn wir himit offenntlich beczeugenn vnnd Protestirenn,

Vnnd seinnd das vnnser vnnd der Vnnsern bekenntnuss wie vnnderschiedlich vonn Artickeln, Zu Artickelnn hernach volget,

Artigkell des Glawbens vnnd der Lere.

Erstlich wirdt einntrechtigklich gelert vnnd gehalten, Lauts des beschlus Concilii Nicenii das einn einnig gotlich wesenn sei, welichs genenndt wirt, vnnd warhafftiglich ist [4] Gott, und seinnt doch drei Personen [5] Im demselbigenn einigenn gotlichem wesen gleich gewalltig gleich ewig Got Vatter, Gott Sohn Gott heiliger Geist, alle drei einn götlich wesenn, Ewig, an stugk an Ennd [6], vnnermessenner macht weissheit vnnd güte einn schopffer vnnd erhallter aller sichtbarnn vnnd vnnsichbarnn [7] Dinng, vnnd wirdt durch das wort Persona verstannden nicht einn stugk, nicht einn eigennschafft Inn einnem Anndernn, sonndernn dasselb bestehet wie dann die Veter Inn diesser sachenn dis worts gebraucht

---

1) D: schigkten. 2) D: welchs. 3) D: einer. A: einer. 4) Die folgenden Worte bis: „gleich ewig" stehen in C am Rande. Der Abschreiber war offenbar durch das zweimalige Wort: „Gott" aus der Zeile gekommen. Auch D wollte nach „ist" gleich fortfahren mit: „Gott Vater", merkte aber noch rechtzeitig die Auslassung, radierte das erste Wort wieder aus und schrieb richtig weiter. 5) So C und D gegen A: person. 6) So die Stellung auch bei D. In A aber hinter „güte". 7) D: unsichtbarn. In C offenbar Schreibfehler.

habenn, Derhalb werdenn vorworffenn alle keczerei [1] so dissem Artickel Zuewider seyn, Alls Manichey, die Zwenne Gotter gesetzet habenn einnenn bosen vnnd guettenn [2] Item Valentinianj Arrianj Eunomianj Machometistenn vnnd alle dgleichenn, Auch Simosatheni [3] Allte Vnnd Neue, so nur einn Personn seczenn, Vnnd vonn dissenn Zweien, wort vnnd heilig Geist, SoPhisterey [4] machenn, vnnd sagenn das es nicht mussenn vnndscheidenn Personenn [5] seinn, sonnd wort bedeute leiblich wort od Stimme vnnd der heilig geist sey geschaffne Regunng Inn Creaturen.

Weitter wirdt bei Vnns gelert, Das nach Adams fahl, alle mennschenn so natürlich geborenn [6], Inn sunnden enntPfanngenn vnnd gebornn wordenn, das ist, das sie alle vonn mutterleib an voll boeser lust vnnd neigunng seinndt, vnnd keinne wahre gottesfurcht, keinnenn wahrenn glaubenn an Gott vonn natur habenn konnen, Das auch dieselbige angeborn seuche [7] vnnd Erbsunnde, warhafftigklich sund sey vnnd vordammen [8] alle die [9] vnnd ewigen Gottes Zornn, so nicht durch die tauff vnnd heiligenn Geist wiederumb new geborenn werden,

Hiernebenn [10] werden vorworffenn die Pelagianer vnnd annder so die Erbsunnde, nicht fur sunnd halltenn domit sie die natur from machenn durch naturlich crefft Zu schmahe dem leidenn vnnd vordiennst Christi.

Idem es wirt gelert, das Gott d Sonn sei Mennsch wordenn gebornn aus d Reinnenn Junngkfrauen Mariann [11], vnnd das die Zwo Natur die [12] gotlich vnnd menschlich Inn einer Person also VnZurtrenlich voreinnigt einn Christus seinndt, welicher wahrer Gott vnnd mennsch [13] ist, warhafftig gebornn geliedenn gecreutziget gestorbenn vnnd begrabenn das ehr einn OPffer wehre nicht alleinn vor die Erbsunnde, sonnd auch fur alle anndere sunndt vnnd gottes Zornn versonet,

Item das derselbige Christus sei abgestiegenn Zur helle, warhafftig am drittenn tag vonn denn thotenn aufferstannden auffgefahrenn gehnn himmel sitzenndt Zur rechtenn gottes Das Ehr ewig hersche vber alle Creaturn, vnnd regire, Das ehr alle so ann Ihnen glaubenn durch den heiligenn geist heilige, reinige, stergke vnnd tröste Ihnenn auch lebenn vnnd allerlei gabenn vnnd guter ausstheile, vnnd wid denn teuffell vnnd wid die sunndt

---

1) In A: kezereyen. 2) D: einen guten. In C liegt ein Auslassungsfehler vor. 3) So C! D aber: Somosatheni. 4) So C! D aber: Sophistorey. 5) A: vnderschidne person. 6) So C und D gegen A, welches hat: geborn worden. 7) So C und D gegen A: dieselbigen angebornnen Seuch. 8) D: vordamme. Das n am Schlufs ist ausradiert. A: verdammen. 9) So C und D gegen A: die Jhenigen. 10) So C und D gegen A: hie. 11) So C und D gegen A: Maria. 12) So C und D gegen A: gotlich. 13) D: war mennsch.

schütze vnnd beschirme Item das derselbe [1] herr Christus enntlich wirt offenntlich kommen Zuerichtenn die lebenndig vnnd thodtenn [2] lauts des Simboli APostor̄.

Weitter wirt gelert das wir Vorgebunng d sunndt [3] vnnd gerechtigkeit fur gott nicht erlanngen mögenn durch Vnnser vordiennst wergk vnnd gnugtuung [4], sunnder das wir [5] vorgebunng d sunde bekommen vnnd vor gott gerecht werden aus gnaden vmb Christus willenn durch denn glaubenn so wir glaubenn das Christus vor vnns geliedenn habe, vnnd das vnns vmb seinnet [6] willenn die sunde vorgebenn gerechtigkeit vnnd ewigs lebenn geschengkt wirt, dann dissenn glaubenn will got fur gerechtigkeit vor Ihm halltenn vnnd Zuerechnen, wie Sanct Paulus sagt Zun Rom: am 3 vnnd 4.

Solichenn glaubenn Zuerlanngen hat Gott das PredigAmbt einngesatz [7], Euanngelium vnnd Sacrament gebenn dardurch ehr alls durch mittell den heiligenn geist gibt welicher denn glaubenn wo vnnd wenn ehr will Inn denenn so das Euangelium horenn wirgkt Welichs do [8] lehret das wir durch Christus vordiennst nicht durch vnnser vordinnst einnen gnedig got habenn so wir solichs glaubenn.

Vnnd werden vordammet die widteuffer vnnd annd so lehrn das wir an das leiblich wort des Euangelii den heilig geist durch eigne bereitunng gedancken vnnd werck erlanngen.

Auch wirt gelert, das solich glaub gute frucht vnnd gute wergk brinngen soll, Vnnd das mann musse guete wergk thun allerlei so got gebotten hat vmb gottswillen, doch nicht, vf solche wergk zuuortrawen, dadurch, gnad vor Gott, zuuordienen, dann wir entpfahenn vorgebung der sunde, vnd gerechtigkeitt, durch denn glaubenn, an Christum, wie Christus selbst sprichtt, So Ihr diss Alles gethann habt, solt Ihr sprechenn, wir seindt vntuchtige knechte. Also lehrenn auch, die Vetter, dann Ambrosius spricht. Also ist [9] beschloſsenn, bei Gott, das werho ann Chrm, gleubet, seligk sei, vnnd nicht durch wergk, sonder Allein, durch denn glaubenn, Ahn vordinst, vorgebung der Sundenn hab.

Es wirth auch gelertt, das Alleczeit musse, ein heilige Christliche kirche, sein, vnd bleibenn. welche ist, die vorsamlung aller Gleubigenn, bei welch das Euangelium Rein gepredigett, vnnd die heiligenn Sacrament, Lauts des Euangelii, gereicht werdenn, Dann diss ist genung, zu warer einigkeitt, der Christlichenn kirchenn, das da eintrechtiglich, nach reinem vorstandt,

---

1) D: derselbig. 2) So C und D gegen A: dj todten. 3) So C und D gegen A: Sunden. 4) So C und D gegen A: gnugthun. 5) So C und D gegen A: sonder wir bekomen. 6) So C und D gegen A: seinen. 7) D und A: eingesetzt. 8) In A gestrichen. 9) So C und D gegen A: ists.

das Euanglum gepredigtt, vnnd die Sacrament, dem Gotlich wortt gemess, gereicht werdenn. Vnnd ist nicht noth, Zur warhenn einigkeit, der Christlichenn kirchenn, das allenthalbenn gleichformig Ceremonien, vonn Menschen eingesetzt gehalten werden, wie Paulus spricht, zun Ephe: 4 [1]. Ein Leib, ein Geist, wie Ihr beruffen seit Zu einerlei hoffenung, ewers beruffs, ein herr, ein glaub, ein Tauff.

Item. Wiewoll die Christliche kirche, eigentlich, nicht Anderss ist, dan die vorsamlung aller gleubigenn, vnd heiligen. Jedoch, dieweill Inn diesem lebenn viel falscher Christenn, vnd heuchler, auch offentlicher Sunder, vnder den frommen, pleibenn. So seindt die Sacrament, gleichwoll krefftigk. Obschonn die Priester, dordurch sie gereicht, werdenn, nicht from seint, wie denn Chrus selbst anczeigt, Auff dem Stuell Moijsi [2] siczenn die pharisehr 2c.

Derhalbenn werdenn die donatistenn, vnnd Alle Andern, vordamptt, so Anderst lehrenn [3]. Vonn der Tauff wirth gelerth. das sie nothigk sei, vnnd das dordurch gnad Angebothenn werde, das mann auch die kinder Teuffenn soll. welche durch solche tauffe, Gott vberanttwortt, vnnd gefellig werden. Derhalbenn werdenn die wiederteuffer, vorworffenn, die da [4] lehrenn, das die kindertauffe, nicht Rechtt sey.

Vonn dem Abendtmalh, des Herrenn [5], wirth Also gelerth; das warher, Leib, vnnd blutt Christi, warhafftiglich, Vnder der gestaldt, des brots, vnnd weins Im Abendtmalh, gegenwerttig sei, vnndt Alda aussgetheiltt, vnd genommen werde.

Derhalb wirth auch die gegenlahr vorworffen. Vonn der Beicht wirth Also gelerth, das mann Inn der kirchenn, privatam Absolutionem, erhaltenn, vnnd nicht fallen lassenn soll. Wiewoll Inn der Beichtt, nicht noth ist, Alle missethatt, vnnd Sunde, ZuerZehlenn Dieweill doch solchs nicht mueglich ist, wie Ihm 18. psal: stehett: wehr erkennett die missethatenn [6].

Vonn der Buss wirth Also gelertt, das die, so nach der Tauff gesundiget habenn, Alczeit, so sie Zur Buss, kommen, vorgebung der sundenn erlangenn, vnd das [7] Inen die Absolution, vonn der kirchenn nicht soll gewaigertt werdenn. Nun ist rechte warhe [8] buss, eigentlich nichts Anderss, dann Rew, vnd leidt, oder schreckenn haben vber die Sunde, vnd doch donebenn glaubenn, an das Euangelium, vnd Absolution, das die sunde vorgeben, vnd durch Chrm gnade erworbenn sei. welch glaub,

1) So C und D gegen A: am 4. 2) D: Moisy. A: Mose. 3) So C und D gegen A: halten. In D ist „halten" ausgestrichen, dafür von zweiter Hand: lerenn. 4) So C und D gegen A: welche da. 5) D: hern. 6) So C und D gegen A: Missethat. 7) A: „das" ist gestrichen. 8) D und A: ware rechte.

das hercz wiederumb, tröst, vnnd Zufrieden macht. Dornach soll auch besserung folgenn, Vnndt das mann vonn sundenn lasse, den diss sollen die frucht der buss sein, wie Johan: spricht, Mathej am 3. wircktt rechtschaffenne frucht der Buss. Hie werdenn vorworffenn, die so lehrenn, das die jhenigenn, so einst sein from wordenn, nicht wieder fallenn mogenn.

Es werdenn Auch vordambtt, die Nouatiani, welche, die Absolution, denen so nach der Tauff, sundigtt hattenn [1], wegertenn.

Auch werdenn die vorworffenn, so nicht lehrenn, das mann durch, den glauben, vorgebung der Sundt, erlang. sonder durch vnser gennugthuunge [2].

Vom brauch der Sacrament, wirth gelerth, das die sacrament, eingeseczt sein, nicht Allein, dorumb, das sie, Zeichenn sein, dobei mann eusserlich, die Christum kennenn muege [3], Sondernn, das es Zeichen, Vnd Zeugknus sein, gotlichs willens gegen Vnns, Vnsernn glaubenn dordurch, Zuerweckenn, vnnd Zusterckenn. Derhalbenn sie auch glauben, erfordernn, vnd dan Recht gebraucht werdenn, so mans Im glaubenn enttpfehett, vnnd denn glaubenn, dordurch sterckett.

Vom kirchenn Regiment, wirth gelertt, das niemandt Inn der kirchenn, Ahn ordentlichenn beruff, offentlich lehrenn, oder predigen, oder Sacrament reichenn soll.

Vonn kirchenn ordenung, vonn menczschenn gemacht, lehrett man die Jhenigenn haltenn, so ane sunde muegenn, gehaltenn werdenn. vnnd Zufriedenn, vnnd guter ordenung, Inn der kirchenn diehnenn. Als gewiesse Feyhr, Feste, vnnd dergleichenn, doch geschicht vnderricht dorpey, das man die gewissenn domitt nicht beschwerenn soll. Als sey solch ding notigk Zur seligkeitt.

Dorneben wirth gelerth, das alle Saczungenn, vnd Tradition, von menczschen der meinunge gemacht. das mann dordurch Gott vorsöne. vnnd gnade vordiehne, dem Euangelio [4], vnd der Lahre, vom glaubenn ann Chrm, entkegenn seint, Derhalbenn seindt [5] Closter gelobtt, vnnd Andere Tradition, vonn vnderschiedt der Speiss, der Tage ꝛc. Dordurch mann vormeintt genadt Zuuordiehnenn, vnnd fur die Sunde gnugk Zuthun. Vntuchtig vnnd wider das Euangelium. Vonn Policey, vnnd weltlichem Regimentt, wirtt gelertt, dass Alle obrigkeitt Inn der Weltt, vnnd geordentte Regimentt, vnnd Gesecze, gute ordenunge, vonn gott geschaffenn, vnnd eingeseczt sein. vnnd das Christum muegenn Inn obrigkeitenn, Furstenn, vnnd Richter Ambtt an sunde sein, nach keyserlichem [6], vnnd Ander vblichen Rechtenn, vrtheill, vnnd Recht

1) So C und D gegen A: hetten. 2) So C und D gegen A: gnugthun. 3) D: moge. A: muge. 4) So C und D gegen A: Euangelion. 5) So C und D gegen A: sein. 6) So C und D gegen A: kaiserlichen.

sprechenn, Vbeltheter mit dem Schwerth straffenn. Rechte kriege furhenn, streiten, keuffenn [1] aigens habenn, Ehelich seinn ꝛc.

Hie werden vordamptt, die wiederteuffer so lehrenn, das oben angeczeigten keins, Christlich sey. Auch werdenn die [2] vordambt, so lehren, das Christliche volkommenheitt sey, haus, vnnd hoff, weib, vnnd kindt, leiblich vorlassenn, vnnd sich, der berurttenn [3] stuck, eussernn, so doch das allein, recht volkommenheitt ist, recht forcht Gottes, vnnd rechter glaub ann Gott, Dann das Euangelion lehrett nicht, ein vff eusserlich Zeitlich, sonder ein Innerlich ewig wesenn, vnnd gerechtigkeitt des herczen [4], vnnd stosst weltlich Regimentt, pollicey, vnnd Ehestandt nicht vmb, Sondernn wiell, das man solchs alles haltte, Als warhafftige Gottes ordenunge, vnnd Inn solchenn Stendenn, Christliche liebe, vnnd rechte gute wergk, ein Ider nach seinem beruff beweisse. Derhalb seindt die Christenn schuldigk, der Oberkeitt vnderthann, vnnd Ihrenn Gebottenn, vnnd geseczenn, In allem, so ohn sunde gescheen magk, gehorsam zusein, Dann so der obrikeit gebott, An sundt nicht geschehenn mgk, soll mann gott mehr gehorsam sein, dann den Menczschenn. Act: 4.

Auch wirth gelerth, das vnser herr Jhesus Christus, am Jungsten tag kommen wirth, zurichtenn, vnnd alle Todtenn aufferweckenn [5], denn glaubigenn, vnnd ausserwelthenn, ewiges Lebenn, vnnd ewige freude, gebenn. Die gottlosen menczschen aber, vnnd die Teuffell, Inn die helle, vnnd ewige straffe vordammenn.

Derhalbenn werdenn die wieder Teuffer, vorworffenn, so, lehrenn. das die Teuffel, vnnd vordambttenn Menczschen, nicht ewige pein, vnnd quale habenn werdenn, Item die [6] werdenn auch vorworffenn, eczlich Judisch Lehre, die sich ieczo auch ereugenn. das vor der aufferstehung, der Todtenn, eitell heilig frome, ein welttlich Reich habenn, vnnd alle gottlosenn, vortilgenn werden.

Vom freienn willenn, wirt Also gelerth, das der menczsch etzlicher mass, einen freien willen hab, eusserlich Erbar zuleben, vnd Zuweilenn [7] vnder den dingen, so die Vornunfft begreifft, Aber an gnad, hulff vnd wirckung des heiligen geists, vormag der menczsch nit Gott gefellig Zuwerdenn. Gott herczlich Zu furchtenn, Zugleubenn [8], oder die angebornn bosse Lust, aus dem herczen Zuwerffenn. Sondernn solchs geschiett durch denn hei-

---

1) D: und vorkeuffen. A: vnd verkauffen. In C liegt ein Auslassungsfehler vor. 2) So C und D gegen A: dj Jhenigen. 3) So C und D gegen A: vor berurten („vor“ steht über der Linie.) 4) So C, D und A! 5) „wirtt“ ist in C ausgestrichen als ungültig. Es fehlt auch in D. 6) So Coburg! D schrieb ebenfalls zuerst die, veränderte aber das d in h, wie deutlich zu sehen ist. A: hie. 7) D: zu weilhen. A: zuwehlen. 8) A: oder zu gleuben.

ligen geist. welcher durch Gots wortt gebenn wirtt. Dann Paulus spricht, Inn der Erstenn Zun Corinth: Am. 2. Der naturlich Menczsch, vornimptt nichts vom Geist gottes:

Vnnd damitt mann erkennenn moge, das hier Innenn kein neuigkeit gelerth wirdt, so seind das die klarenn wortt. August: vom Freien willenn, hierbei geschriebenn, aus dem drittenn Buch, Hypognosticon: Wir bekennenn, das Inn Allenn Menczschenn, Ein freier wille ist. Dann sie haben Ihe alle, naturliche angeboren Vorstandt, vnnd Vornunfft, nicht das sie ettwas vormuegenn, mitt gott [1], als Gott vonn herczenn Liebenn [2], furchtenn [3], sonděrlich allein, Inn Eusserlichen wergkenn, dieses lebens, habenn sie freyheitt, guts oder böses Zuwehlenn. Gutt, mein Ich, das die Natur, vormagk, Als auff dem acker, Zu arbeiten, oder nicht Zuessenn, Zutrincken, Zu einem freund Zugehenn, oder nicht kleidt [4], an, oder aussZuthun, Zubawenn, ein weib Zunehmen, ein handwerg Zutreibenn, vnd dergleichenn ettwas nutzlichs vnndt guts Zuthun. welchs alles doch, an gott, nicht ist, noch bestehet, Sondern alles, auss Ihme, vnnd durch Ihnen ist. Dorgegenn kann der Menczsch, auch bösess auss eigener wahll furnehmen, Als vor einem Apgott niederzukniehenn, einenn Todtschlag zuthun. ꝛc

Vonn vrsach der sundenn, wirtt bei vnnss, also gelertt, das wiewoll Gott der almechtige, die gantze Natur geschaffenn hatt, vnnd erheltt, So wirckett doch der vorkertte wille, die sund Inn allem bosenn, vnndt vorechternn Gots. wie dann des Teuffels wille ist, vnnd aller Gottlosenn, welcher alsbaldt, so Gott die handt abgethann, sich von gott Zum argen gewantt hatt. wie Chrs spricht Joan: 8. der teuffel redet luegen auss seinem eigen.

Vom glaubenn, vnnd wergkenn:

Denn vnsernn wirtt, mit vnwarheitt aufferlegtt, das sie gut werg vorbieten. Dann Ihre schriefften vonn Zehen gebotenn, Vnd Ander beweisenn, Das sie vonn rechtenn Christlichen Stendenn, Vnd wergken, guten nucslichenn bericht, vnndt ermahnung gethan habenn, davon mann vor dieser Zeitt wenig gelerth habe [5], Sonder allermeist Inn allenn Predigten. Auff kindische vnnotige wergk, als Rosenkrentz, heiligenn dinst, Monch werdenn, walfarten, gesatzte [6] fastenn, feiher, Bruederschafftenn, getriebenn, Solcher vnnotig wergk, ruhmet sich [7] auch vnser wiederpartt, nu nicht

1) D: got zu handeln. Ebenso A. In C liegt offenbar ein Auslassungsfehler vor. 2) So C und D gegen A: zelieben. 3) So C und D gegen A: zu Furchten. 4) D: ein kleid. In C ein Auslassungsfehler. 5) So C und D gegen A: hat. 6) So C und D gegen A: gesatzten. 7) So C und D gegen A, wo „sich“ fehlt. In D ist es übrigens hineinkorrigiert.

mehr so hoch, als vor Zeitenn. Darzu haben sie auch gelerntt, nu vom glauben Zuredenn, davon sie doch Inn vorzeithenn, gar nicht gepredigett habenn. Lehrenn dennoch nu, das wir nicht allein, aus wercken vor gott gerecht werdenn, Sondernn seczenn denn glaubenn ann Christum darZu, vnnd sprechenn, Glaub, vnndt wergk, machenn vnns gerechtt, vor Gott, welche Rede ettwas mehr trost bringenn magk, dann so man allein, lerett auff wergk zuuortrawenn.

Dieweil nu die Lere vom glauben, die das heuptstucke ist, in Christlichem wesenn, so lange Zeit wie man bekennenn muss, nicht getriebenn wordenn, sundern allein wergk Lere, an allen orthenn gepredigt, Ist darvon durch die vnsern solcher vnderricht beschehenn [1].

Erstlich das vnnser [2] werck, vnns [3] nicht mogen mit goth versunenn, vnnd gnade erwerben, sünder solchs geschicht allein durch denn glauben, so man gleubet, das vnns vmb Christus willenn, die sünde vorgeben werden, welcher allein der mitler ist, denn Vater Zuuorsonenn, wer nun solchs vormeindt durch werck ausZurichten, vnnd gnade Zuuordienen, der Veracht Christum, vnnd sucht ein eigen wegk Zu goth wider das Euangelion.

Diesse Lere vom glaubenn ist offentlich vnnd Clar, In [4] Paulo an viel orthen gehandelt, Sunderlich Zun Ephe: 2. aus gnadenn seidt ihr selig wordenn, durch den glauben, vnnd dasselbige nicht aus euch, sünder es ist gottes gabe, nicht aus wercken, damit sich niemandts rhume [5], Vnnd das hierInnen kein neuer vorstandt, eingefurt sey, kann man aus Sant Augus: beweisen, der diesse sache vleissig handelt, vnnd auch also Leret, das wir durch denn glaubenn an Christum gnade erlanget, vnnd fur goth gerecht werden, nicht durch wergk, wie sein gantz buch de Spiritu et litera ausweiset.

Wiewol nu diesse Lere, bey vnuorsuchten Leuten, sehr veracht wirdt, so befindet sich doch, das sie den bloden vnnd erschreckten [6] gewiessen, sehr trostlich vnnd heilsam ist, den, das gewiessen kan nicht Zu rhue vnnd friedenn kommen, durch wergk, sonder allein durch glauben, so es bey sich [7] schleust, das es vmb Christi [8] willenn, einen gnedigen goth habe, wie auch Paul: spricht Zun Rom: 5 So wir durch denn [9] glauben seindt gerecht wordenn, haben wir ruhe vnnd friede fur goth.

---

1) So C und D gegen A: geschehen. 2) So C und D gegen A: vnsere. 3) So C und D gegen A: vns vnsere. 4) So C und D gegen A: im. 5) So C und D gegen A: ruhme zc. 6) So C und D gegen A: erschrocknen. 7) So C und D gegen A: sich gewißlich (über der Linie). 8) So C und D gegen A: Christus. 9) So C und D gegen A: durch glauben.

Diessen trost hat man vor Zeitenn nicht getriebenn In [1] predigten [2], sondern die armen gewiessenn, vf eigene wergk, getrieben, vnnd seindt mancherlei wergk, furgenommen worden [3], dan etzliche hat das gewiessen, Inn die Closter gejagt, der hoffnung daselbst gnade Zuerwerbenn, durch Closter Leben, Etzliche habenn andere wergk erdacht, Damit gnade Zuuordienenn, vnnd vor die sünde [4] gnug Zuthun. Derselbigenn viel habenn erfaren, das man dadurch nicht ist Zu friedenn kommen, Darumb ist noth gewesenn, diesse Lehr vom glaubenn an Christum Zupredigenn vnnd vleissig Zütreibenn, das man wisse, das man allein durch denn glauben, one vordinst, gottes gnade ergreiffet [5], Es geschicht auch vnderricht, das man hie nicht von solchem glauben redt, denn auch die Teuffel, oder gothlosenn habenn, die auch die historien gleubenn, das Christus gelieden habe, vnnd auferstandenn sey, vonn todten, Sondern man redet vom [6] waren glauben, der do gleubet, das wir durch Christum, gnade, vnnd vorgebung der sündenn erlangenn, vnd der nu weis, das er ein gnedigen goth, durch Christum hat, kennet also goth, ruffet in an, vnnd ist nicht ein [7] goth, wie die heiden, dann Teuffel vnnd gothlosenn, gleubenn diessen articul vorgebung der sunden nicht, Darumb seindt sie goth feindt, konnen inen nicht anruffen, nichts guths vonn Ime hoffenn, vnnd also, wie Itzo angetzeigt ist, redet die schriefft vom glauben, vnnd heist nicht glauben solchs [8] wissens, das teuffel vnnd gothlose menschenn habenn, Dann also wirdt vom glauben, gelert, Zun [9] Ebre: 11. das glaubenn sey, nicht allein die historien wissenn, sünder Zuuorsicht haben, Zu goth, seine Zusage Zuentpfahenn, vnnd August. erjnnert vnns auch, das wir das wordt, glauben Inn der schriefft vorstehen sollenn, das es heisse Zuuorsicht Zu goth, das er vnns gnedig sey, vnnd heist [10] nicht allein solch historien wissenn, wie auch die teuffel wissen.

Ferner wirdt gelert, das gute werck, sollenn vnnd mussen gescheenn, nicht das man dorauf vertraue, gnade damit [11] Zuuordienen, sondern vmb gottes willen vnnd goth Zu Lobe, der glaube ergreifft alletzeit allein gnade, vnnd vorgebung der sünde [12], vnnd dieweil durch denn glauben, der heilige geist geben wirdt, so wirdt auch das hertz geschickt gute wergk Zuthun, Dann Zuuor, dieweil es ane heiligenn geist ist, so ist es Zu schwach,

1) So C und D gegen A: im. 2) So C und D gegen A: predigen. 3) So C und D gegen A: furgenomen. 4) So C und D gegen A: sunden. 5) So C und D gegen A: ergreiffe. 6) So C und D gegen A: vonn warem. 7) D: an. A: on. 8) So C und D gegen A: ein solchs. 9) D: zu. A: zun. 10) D: heifs. Ebenso A. 11) So C und D gegen A: mit. 12) So C und D gegen A: Sunden.

dartzu ist es Ins Teuffels gewalt, der die arme menschlich [1] natur, Zu viel sünde treibet, wie wir sehen jn den Philosophen, welche sich vnderstanden, erlich, vnnd vnstrefflich Zuleben habenn aber dannoch solchs nicht ausgericht, sünder seindt In viel grosser offentlicher sunde [2] gefallen, Also stehet [3] es mit dem menschen, so er ausser rechten glaubenn, an denn heiligenn geist ist, vnnd sich allein durch eigne menschlich crafft regirt, Derhalben ist diesse Lere, vom glaubenn nicht Zuschelten, das sie gute wergk vorbiete, sondern vielmehr Zurhumen, das sie gute wergk Zuthun Leren [4], vnnd hulff anbiete, wie man Zu gutenn wercken kommen muge, Dann ausser dem glauben, vnnd ausserhalb Christo, Ist menschlich natur vnnd vermogenn, viel Zu schwach, gute werck Zuthun, goth an Zuruffenn, gedult Zu habenn, Im Leidenn denn negstenn Lieben, beuholenn Empter vleissig ausrichtenn, gehorsam Zusein, bose Lust Zu meiden. ꝛc. Solche hohe vnnd rechte wergk, mag nicht geschehen, one die hulffe, Christi, wie er selbst spricht. Jo: 15 one mich kondt ir nichts thun.

Vom heiligenn dienst, wirdt vonn denn vnnsern also geleret, das man der heiligenn gedencken soll, auf das wir vnsern glauben stercken, so wir sehen, wie Ihnen gnade widerfaren, auch wie jnen, durch glaubenn geholffenn ist. Darczu, das man exempel nehme, vonn Iren gutenn wercken, ein Ider nach seinem beruff, Gleich wie Key: Mt, seliglich vnnd gothlich dem exempel Dauidt volgenn magk, krigk wider denn Turcken Zufurenn, Dan sie beide seindt, In konniglichem ampt, welches schutz vnnd schirm, Irer vnderthann fordert, durch schriefft aber mag man nicht beweisenn, das man die heiligen anruffenn, oder hülff bey Inen suchen sol. Dan es ist allein ein einicher versoner, vnnd mitler, gesetzt, Zwuschenn goth vnnd menschen Jhesus Christus, wie in der erstenn ad [5] Thimo: am 2. stehet, welcher ist der einig heilandt, der einiche oberste Priester, gnadenn stuel, vnd vorsprech, vor goth. Zun Ro: am 8. [6] vnnd derselb hat allein Zugesagt, das er vnnser gebett erhorenn wolle, Das ist auch der hochste gottes dienst, nach der schriefft, das man denselbenn [7] Jhesum Christum, In allen nothen, vnnd anligenn, vonn hertzen süche, vnnd anruffe, wie In der erstenn Joa. am 2. stehet, so Jemandt sündiget, habenn wir ein vorsprecher [8] bey gott, der gerecht ist Jhesum, ꝛc.

Dis ist vast die summa der Lehre, welche in vnsern kirchen

1) So C und D gegen A: menschliche. 2) So C und D gegen A: Sunden. 3) So C und D gegen A: geht. 4) S C und D gegen A: lere, gute ... zuthun. 5) So C und D gegen A: zu. 6) So C und D gegen A: 8. 7) So C und D gegen A: denselbigen. 8) D: vorsprech. A: fursprechen.

Zu rechtem Christlichem [1] vnderricht, vnnd trost, der gewiessenn, auch Zubesserung der glaubigen geprediget, vnnd gelert ist, wie wir dann vnnser eigenn sele [2] vnnd gewissenn ihn nicht gerne woltenn vor goth mit missbrauch gothlichs namens oder wordts In die hochste groste fahr setzen oder auf vnnser kinder, vnnd nachkommen ein andere Lere, dan so dem reinenn gothlichen wordt vnnd Christlicher warheit gemess, fellen ader erben, Sodan dieselbigen, Inn heiliger schriefft clar gegrundet, vnnd dartzu gemeiner Christlichenn, Ja auch Romischer Kirchen, souiel aus der veter schriefft [3] Zuuormercken, nicht Zuwieder noch entgegen ist, So achten wir auch, vnser widersacher konnen in obangetzeigten artickeln, mit vnns nicht vneinigk sein. Derhalben handeln die Jhenigenn gantz vnfreunndtlich, geschwinde vnnd wider alle Christliche einigkeit vnnd Lieb so die vnnsern derhalbenn als ketzer, abtzusundern Zuuorwerffenn, vnnd Zuuormeidenn [4], Inen selbst an einichenn bestendigen grundt gothlicher geboth oder schriefft furnehmen, Dann die Irrung vnnd Zanck ist fürnemlich vber etzlichen Tradition vnnd missbreuchenn, So dann nu an denn haupt artickeln kein befindtlicher vngrundt oder mangel, vnnd ditz vnnser bekenthnus gothlich vnnd Christlich ist, soltenn sich billich die Bischoffenn, wenn schon bey vnns der tradition halben, ein mangel were, gelinder erzeigenn, wiewol wir verhoffenn bestendige grundt vnnd vrsachen [5], dartzu thun worumb bey vns etzliche Tradition vnnd missbrauch geendet [6] seindt.

Artickel vonn welchen Zwispalt ist, do erzelet werdenn die Missbreuch so geendert seindt,

So nun von denn Artickeln des glaubens Inn vnsern kirchenn nicht gelert wirdet Zu wider der heiligen schriefft oder gemeiner Christlichen Kirchen, sünder allein etzliche missbreuch geendert seindt, welche Zum theil mit der Zeit selbst eingerissen, Zum theil mit gewalt aufgericht, erfordert vnnser notturft dieselbenn ZuerZelenn vnnd vrsach antzuZeigenn, worumb hierInnen enderung gedüldet ist, Damit key: Mt: erkennen mogen, das hierInnen nicht vnchristlich oder freuentlich gehandelt, sunder das wir durch gottes geboth, welches billich hoher Zuachten dann alle gewonheit, gedrungen seindt, solche enderung Zugestattenn,

Vonn beider gestalt des Sacraments.

Denn Laien wirdt bey vnns beide gestalt des Sacraments gereicht, aus diesser vrsach. dann dis ist ein clarer beuhel, vnnd

1) D: christlichen. A: rechter christlichen. 2) So C und D gegen A: seelen. 3) So C und D gegen A: schriften. 4) So C und D gegen A: meiden. 5) So C und D gegen A: vrsach. 6) So C und D gegen A: geendert.

geboth Christi, Mathei am 26.[1] Trincket alle doraus, do gebeutht Christus mit claren wortten, von dem kelch, das sie alle doraus trincken sollen,

Vnnd damit niemandt diesse wordt anfechten, vnnd glosirenn konne[2], als gehore es denn Priestern alleine Zu, so Zeiget Paulus, Inn der erstenn Zun Cor: am xi^to^ an, das die gantze versamlung der Corinther kirchen, beide gestalt gebraucht habenn[3], vnnd diesser brauch ist lange Zeit in der kirchenn bliebenn, wie mann durch die historien vnnd veter schriefften beweisen kann: Ciprianus gedenckt ann viel orthen, das denn Leuhen, der kelch die Zeit gereicht sey, So spricht sant Jheronimus das die priester, so das Sacrament, reichen, dem Volck das blut Christi austheilenn, So gebeuth der Bapst Gelasius selbst, das man das Sacrament nicht teilenn soll, de consecra: dis: 2 c Comperimus. Mann findet auch nirgendt kein Canon, der do gebiete[4], allein ein gestalt Zunemen, Es kann auch niemandt wissenn, wen, oder durch welche diesse gewonheit, eine gestalt Zunemen, eingefurt ist. Wiewol der Cardinal Cusanus gedenckt, wenn diesse weise approbirt sey,

Nun ist offentlich das solche gewonheit wider gottes geboth auch wider, die alte Canones eingefurt, vnrecht ist. Derhalbenn hat sich nicht geburdt, der Jhenigen gewissenn, so das heilige Sacrament nach Christus einsatzung Zugebrauchen begert habenn, Zubeschweren, vnnd Zwingenn. wider vnnsers herrn Christi ordenung Zuhandeln, vnnd dieweil die theilung des Sacraments, der einsetzung Christi Zuentgegenn, ist, wirdt auch bey vnns die gewonlich procession, mit dem Sacrament vnderlassenn,

Vom Ehestande der priester.

Es ist bey idermann hohes vnnd niederstandes[5], eine grosse mechtige clage, Inn der welt gewesen, von grosser vntzucht, vnnd wildem wesenn, vnnd Lebenn, der priester, so nicht vermochten keuscheit Zuhaltenn, vnnd war auch Ihe mit solchen greulichenn Lastern, aufs hochst kommen, So viel heslich[6] gros ergernus, ehebruch vnnd ander[7] vntzucht, Zuvormeidenn haben sich etzliche priester bey vnns Inn ehlichenn Standt gebenn[8], Diesselbigenn Zeigenn diesse vrsach ann, das sie dohin aus hoher noth Irer gewissen gedrungen, vnnd bewegt sein, Nachdenn die schriefft clar meldet, das der ehlich standt, vonn goth dem hern eingesetzet

---

1) So C und D gegen A: 26. 2) So C und D gegen A: konn. 3) So C und D gegen A: hat. 4) So C und D gegen A: gebiet. 5) So C und D gegen A: Niders Stands. 6) So C und D gegen A: hefslichs. 7) So C und D gegen A: andere. 8) So C und D gegen A: begeben.

sey, vnzucht Zuuormeiden, wie Paulus saget, in der erstenn Zu denn Cor: am 7, hurerey Zuuormeidenn, habe ein Ider [1] sein eheweib. Item Es ist besser ehlich werdenn, dann brennen, Vnnd nachdem Christus selbst sagt [2], Mathei am 19, Sie fassen nicht alle das wordt, Do Zeiget Christus ann, welcher wolgewust hat [3], was am menschenn sey, Das wenig Leute, die gaben keusch Zulebenn habenn, Dann goth hat den menschen, menlein vnnd freulein geschaffen, Gene: 1, ob es nun in menschlicher macht, oder vermogenn sey, ane sunderlich gabe [4], vnnd gnade gottes durch eigene vornehmen, oder geboth [5] gottes, der hohen Maiestedt geschepff, besser Zumachenn, oder Zuendern, hat die erfarung alczu Clar gebenn, Dann was gutts was erbars [6], Zuchtiges Lebenn, was Christlich erlich [7] oder redelichs wandels, an vielenn daraus erfolget, wie greulich, erschrecklich [8], vnruhe, vnnd qual Irer gewissenn, viel an iren letzten endenn, derhalbenn gehapt, Ist am tage, vnnd irer [9] viel habenn es selbst bekennet, So dann gottes wordt, vnnd geboth, durch kein menschlich gelubde oder gesetz, geendert mag werden, haben, aus diessenn vnnd andern vrsachenn vnnd grundenn, die priester, vnnd ander geistliche, weiber genommen.

So ist es auch aus denn historienn vnd der veter schriefften, Zubeweisenn, das in der Christlichen kirchen, vor alters der gebrauch gewest, das die priester vnnd diacon, eheweiber gehapt. Darumb saget Paulus In der erstenn ad Thimoth. am 3. Es sol ein Bischoff vnstrefflich sein, eines weibes man, Es seindt auch in Deutzschen Landen erst vor vierhundert Jarenn, die priester Zum gelubd der keuschheit vom ehestande, mit gewalt abgedrungenn, welche sich dagegen semptlich, auch so gantz ernstlich vnnd hart, gesetzt haben, Das ein Ertzbischoff Zu Meintz, welcher das Bepstlich, neue Edict, derhalbenn vorkundigt, gar nahe in einer emporung, der gantzen priesterschafft, In einem gedrenge were vmbgebracht, vnnd dasselbige verboth ist baldt Im anfang, so schwinde [10], vnnd vnschicklich furgenommen, das der Bapst die Zeit nicht allein die kunfftige ehe, den priestern verbothen sondern auch der Ihenigen, ehe, so schon in dem Stande lange gewesenn, Zurissenn, welches doch nicht allein wider alle

1) So C und D gegen A: Jeglicher. 2) So C und D gegen A: wo diese Worte hinter Math. am 19. stehen. 3) So C und D gegen A: wol gewist. 4) So C und D gegen A: sondern gaben. 5) D: gelobt. A: glubd. Jedenfalls verlas sich der C-Abschreiber. Merkwürdig genug aber schrieb auch D zuerst „geb...“, wie deutlich zu sehen, verbesserte aber während des Schreibens. 6) So C und D gegen A: Erbar. 7) So C und D gegen A: erlichs. 8) So C und D gegen A: schrecklich. 9) So C und D gegen A: Ire. 10) So C und D gegen A: geschwind.

gothliche naturliche vnnd weltliche recht, sündern auch denn Canonibus so die Bepste selbst gemacht, vnnd den berumbsten Conciliis gantz entkegenn, vnnd wider ist.

Auch ist bey vielenn hohenn gottfurchtigenn vorstendigen, Leutenn, dergleichen rede, vnnd bedencken, offt gehort, das solcher gedrungener Celibat, vnnd beraubung des ehestandes, welchenn goth selbst eingesetzt, vnnd frey gelassenn, nihe kein güts, sunder viel grosser boser Laster, vnnd viel arges eingefurt habenn, Es hat auch einer vonn Bepsten, Pius der ander [1], selbst, wie sein historia [2] antzeiget, diesse wordt offt geredt, vnnd von sich schreibenn lassenn, Es mugen wol etzliche vrsach habenn, worumb den geistlichen die ehe verbotenn sey. Es habe aber viel hoher grosser vnd wichtiger vrsachen, worumb man Inen die ehe soll wider freylassenn, vngeZweiffelt, es hat Bapst Pius als ein vorstendiger weiserman, die [3] wordt aus grossem bedencken geredt. Derhalbenn wollen wir vnns In vnderthenigkeit Zu key: mt getrosten [4], das Ir Mt: als ein Christlicher hochloblicher keyser, gnediglich behertzig werdenn, das Itzt in letzten Zeiten vnnd tagen, von welchenn die schriefft meldet, Imer erger, vnnd die menschen gebrechlicher, vnnd schwecher werdenn, derhalbenn wol hochnotig, nutzlich vnnd Christlich ist, diesse vleissige einsehung Züthun, damit wo der ehestandt, verbotenn, nicht erger vnnd schendlicher vnZucht, vnnd laster In Deutzschen Landen mochten einreisenn, Dann es wirdt jhe diesse sache [5], niemandts weislicher, oder besser endern, oder machenn konnen, dann goth selbst, welcher den ehestandt, menschlicher gebrechlichkeit Zuhelffen, vnd vntzucht, Zuwehrenn, eingesatzt, hat, So sagenn die altenn Canones auch, man muss Zu Zeiten die scherff vnnd Rigorem, hindern, vnnd nachlassen, umb menschlicher schwacheit willenn, vnnd ergers Zuuorhutenn, vnnd Zuuormeidenn [6], Nu ware das in diessem fahl wol Christlich vnnd gantzhoch vonnotten, Was kann auch der priester, vnnd geistlicher ehestandt, gemeiner christliche kirchenn, nachteilig sein, sunderlich der pfarrern, vnnd anderer die der kirchenn dienen sollenn, Es wirdt wol kunfftig an priestern, vnnd pfarrern mangeln, so ditz hart verboth des ehestandes lenger werdenn solt.

So nun diesses, nemlich das die priester, vnd geistliche mogen ehlich werdenn, gegrundet ist, auf das gottlich wort, vnnd geboth, dartzu auch [7] die historien beweisen, das die priester

1) So C und D gegen A: Pius, des namens der ander. 2) So C und D gegen A: Historien. 3) So C und D gegen A: difs. 4) D: vortrosten. Ebenso A. Schreibfehler bei C. 5) So C und D gegen A: sachen. 6) So C und D gegen A: Zumeiden. 7) So C und D gegen A: darzu die.

ehlich gewesenn, So auch das gelobd der keusheit souiel hesslich [1], vnchristliche ergernus, souiel ehbruch, erschrecklich [2] vnerhorte [3] vnZucht, vnnd greuliche laster, habe angericht, das auch etzliche redlich vnder [4] Thumhern, auch etzlich Cortisann [5], Zu Rom, solchs offt selbst bekendt, vnnd Cleglich angetzogenn, wie solch Laster In Clero, Zu greulich, vnnd vbermacht, gottes Zorn, wurde erregt, werdenn, so ist es Ihe erbermlich, das man denn Christlichenn ehestandt, nicht allein verbothen, Sondern an etzlichenn ortten, vffs geschwindts wie vmb grosse vbelthat, Zustraffen, vnderstanden hat, So doch Goth Inn der heiligenn schriefft, denn ehestandt, Inn allenn ehren, Zuhabenn, geboten hat, So ist auch der ehestandt Inn keyserlichen rechten, vnnd in allenn Monarchien, wo Ihe gesetze vnnd recht gewesenn, hochgelobt, allein diesser Zeit, begindt man, die Leute, vnschuldig, umb der ehe willenn, Zumartern, vnnd dartzu priester, der man vor andern schonenn solt, vnnd geschicht nicht allein wider gottlich recht, sündern auch wieder die Canones. Paulus der Apostel Inn der ersten ad Thimot: am 4. nennet die Lehre, so die ehe vorbietenn, Teuffels lehre, So sagt Christus selbst Joa: 8. der Teuffel sey ein morder von anbegin welches dann wol Zusammen stimmet, das es freilich teuffel lere, sein mussenn, die ehe vorbieten, vnnd sich vnderstehenn solche Lere, mit blut vorgissenn Zuerhalten.

Wie aber kein menschlich gesetz, gottes geboth, kann hinwegk [6] thun, oder endern, also kann auch kein gelubde, gottes geboth endern, Darumb gibt auch S. Ciprianus, denn Rath, das die weiber so die gelobde [7] keysheit nicht haltenn, sollenn ehlich werdenn, vnnd sagt in der Eilfftenn Episteln [8] also, So sie aber keuscheit nicht haltenn wollenn, oder nicht vermogenn, so ists besser das sie ehlich werden. Dann sie durch Ire Lust, ins feuer fallen, vnnd sollen sich wol vorsehen, das sie den brudern vnd schwestern kein ergernus machten [9], Zu dem so brauchten auch alle Canones, grosser gelindigkeit, vnnd Equitet, gegenn die Jhenigenn so In der Jugendt, gelubd gethann, wie dann priester vnnd monche, des mehrertheils In der Jugendt In solch Standt, aus vnwissenheit kommen seindt.

Von der Messe.

Mann leget denn vnnsern mit vnrecht auf, das sie die Mess sollenn abgethann habenn, Dann das ist offentlich, das die Messe,

1) So C und D gegen A: hefsliche. 2) So C und D gegen A: schreckliche. 3) So C und D gegen A: ungehorte. 4) So C und D gegen A: vnder den. 5) So C und D gegen A: Cortisanen. 6) So C und D gegen A: wegk. 7) So C und D gegen A: gelobten. 8) So C und D gegen A: Epistel. 9) D: anrichten. Ebenso A.

ane rhum, Zuredenn, bey vnns mit grosser andacht, vnnd ernst gehalten wirdt, dann bey denn widersachern, So werden auch die Leuthe mit hochstem vleis, Zum offtermal, vnderricht, vom heiligenn Sacrament, wazu es eingesetzt, vnnd wie es Zugebrauchenn sey, Als nemlich die ershrockenn [1] gewissenn, damit Zutrostenn, dardurch das volck, Zur Communion, vnnd Mess getzogenn wirdt, Dabey geschicht auch vnderricht, wieder ander vnrechte Lehre, vom Sacrament, So ist auch in denn offentlichenn Ceremonien, der Mess, kein mergklich enderung geschehenn, dann das an etzlichenn ortenn Deutzsch gesenge, das volck damit Zu leren, vnnd Zuuben, neben Lateinisch gesang, gesungen wirdt [2], Seitmals alle Ceremonien, furnemlich dartzu dienen sollenn, das das volck daran lerne, was ime Zuwissen von Christo, noth ist.

Nachdem aber die Mess, auf mancherley weise, vor dieser Zeit missbraucht ist [3], das ein Jharmargk, doraus gemacht, das man sie kaufft vnnd verkaufft hat, vnnd das mehrer theil Inn allenn kirchenn vmb geldes willenn gehaltenn, Ist solcher missbrauch Zu mehrmal, auch vor diesser Zeit vonn gelertenn, vnnd frommen, Leuten gestrafft wordenn, Als nu die prediger bey vnns dauonn gepredigt, vnnd die priester er Innert, seindt der schrecklichen bedrauung sodann billig ein Jdenn Christenn, bewegenn soll, das wer das Sacrament vnwirdiglich braucht, der sey schuldig am Leib vnnd blut Christi Darauf seindt solche kauff, vnnd winckelmess, welche bis anher aus Zwangk, vmb geldes, vnnd der prebendenn willenn gehaltenn worden, In vnsern kirchenn gefallen.

Darbey ist auch der greulich Irthumb gestrafft, das man gelert hat, vnnser her Christus, habe durch seinenn todt, allein vor die Erbsunde genug gethan, vnnd die mess eingesatzt, Zu einem opffer, vor die andern sunde, vnnd also die mess, Zu einem opffer gemacht, vor die lebendigen vnnd todten, dadurch sunde weg Zunhemen, vnd goth Zuuorsonen.

Daraus ist weiter erfolget [4], das man disputirt hat, ob ein Mess vor viel gehaltenn, als viel vordiene, als so mann vor ein Jglichenn, ein sunderlich hielte, Doher ist die grofse vntzelich menge der Messe kommen, das man mit diessem wergk, bey goth alles erlangenn hat wollenn, das man bedurfft hat, vnnd ist darnebenn des glaubens an Christum, vnd rechten gottes dienstes vorgessenn wordenn.

Darumb ist dauon vnderricht geschehen, wie one Zweifel die noth erfordert [5], das man wuste wie das Sacrament, Recht Zuge-

1) So C und D gegen A: erschrocknen. 2) So C und D gegen A: wurt. 3) So C und D gegen A: mifspraucht, wie am tag ist, 4) So C und D gegen A: gefolget. 5) D und A: gefordert.

brauchen were, vnnd erstlich das kein opffer vor [1] Erbsünde, vnnd ander sey [2], dan der einiche todt Christi/. Zeiget die schriefft an viel orthenn an, Dann also stehet geschrieben, Zu den hebre: das sich Christus einmahl geopffert hat [3], vnnd dardurch fur alle sünde gnug gethann.

Es ist gar ein vnerhorte neuigkeit, in der kirchenn Leren, das Christus todt, solt allein vor die Erbsunde, vnd sunst nicht, auch vor andere sünde, genug gethan habenn, Derhalbenn Zuhoffenn, das menniglich vorstehe, das solcher Irthumb, nicht vnbillich gestrafft sey.

Zum andern so leret Sant Paulus, das wir fur goth gnade erlangenn durch glaubenn, vnnd nicht durch wergk. Dowider ist offentlich diesser missbrauch der Mess, so man vormeindt gnade, durch dis wergk, Zuerlangenn, wie man dan weis das man die mess, dartzu gebraucht, dardurch sunde abtzulegenn, vnnd gnade, vnnd alle guter, bey goth Zuerlangen, nicht allein der priester vor sich, sünder auch vor die gantze [4] welt, vnnd vor andere lebendig [5] vnnd todte [6].

Zum drittenn so ist das heilig Sacrament eingesetzt, nicht domit ein opffer vor die Sunde antzurichten, (dann das opffer ist Zuuor geschehen.) sondern das vnnser glaube, dardurch erweckt, vnnd die gewissenn getrost werdenn, welche durch Sacrament furnemen [7], das Inen gnade, vnnd vorgebung der sünde, vonn Christo Zugesagt ist, Derhalbenn fordert dis Sacrament glauben, vnnd wirdt one glauben, vorgeblich gebraucht.

Dieweil nun die Mess nicht ein opffer ist, vor andere Lebendige, oder todte, Ire sünde weg Zunhemen, sondern soll ein Communion sein, do [8] der priester, vnnd andere das Sacrament empfahen, vor sich. so wirdet diesse weise, bey vnns gehaltenn, das man an feiertagenn, auch sünst so Communicanten do seindt, mess helt, vnnd etzlich so das begeren Communicirt, Also bleibet bey vnns die Mess, In irem rechten brauch, wie sie vor Zeiten In der Kirchenn gehaltenn, wie man beweisen magk, aus Sant Paul: Inn der erstenn Zun Cor: am xi Dortzu auch aus vieler veter schrifftenn, dan Chrisost: spricht, wie der priester teglich stehe, vnnd forder etzlich Zur Communion, etzlichen vorbiete er hintzü Zutrettenn,

Auch Zeigenn die altenn Canones an, das einer das ampt gehaltenn hat, vnnd die andern priester, vnnd diacon [9] Communi-

---

1) A: der. 2) So C und D gegen A: ander Sund. 3) So C und D gegen A: hab. 4) So C und D gegen A: ganzen. 5) So C und D gegen A: lebendige. 6) So C und D gegen A: todten. 7) So C und D gegen A: vernemen. 8) So C und D gegen A: das. 9) So C und D gegen A: diacen.

cirt, dann also lauten, die wordt In canone Niceno, die diaconn [1] sollenn nach den priestern, ordentlich das Sacrament entpfahen vom Bischoff oder priester.

So man nun kein neuigkeit hierZu, die in der kirchen vor alters nicht gewesenn, furgenhomen, hat, auch in denn offentlichen Ceremonien, der Messen, kein merglich enderung geschehenn ist, allein das die andern vnnottigen Messen, etwo durch ein Misbrauch gehaltenn, neben der Pfarmess gefallen seindt, soll billich diesser weis, mess Zuhaltenn, nicht vor ketzerisch vnd vnChristlich verdampt werdenn, dan man hat vorZeitenn, auch Inn den grossenn kirchenn, da vil volcks gewesenn, auch auf die tage so das volck Zusammen kam, nicht teglich Mess gehaltenn, wie Tripartita historia, Im 9 buch anZeiget, das man Zu Alexandria, am Mitwoch vnnd Freitagk, die schriefft gelesenn, vnnd ausgelegt habe, vnnd sunst alle gottes dienst, one die Messe gehaltenn.

Vonn der Beicht.

Die Beicht ist durch die prediger, die theils nicht abgethann, dann diesse gewonheit wirdt bey vnns gehaltenn, das Sacrament nicht Zureichenn denenn, so nicht Zuuor verhort, vnnd absolvirt sein darbey wirdt das volck vleissig vnderricht, wie trostlich das wordt der absolution sey, wie hoch vnnd Teuer, die absolution Zuachten, dan es sey nicht des gegenwerttigenn, menschen, stim, oder wordt, sünder gottes wordt, der die sunde vorgibt, dann sie wirdt ann gottes stadt, vnnd aus gottes beuhel, gesprochen, vonn diessem beuhel, vnnd gewalt, der Schlussel, wie trostlich, wie notig, sie sey, den erschrockenn gewissenn, wirdt mit grossem vleis gelert, Dartzu wie goth fordert, diesser absolution zu glauben, nicht weniger, dann so gottes Stimme, vom himmel erschulle, vnnd vns derselbenn [2] absolution frolich trostenn, vnnd wissenn, das wir durch solchenn glaubenn, vorgebung der sunden erlangen.

Vonn diessenn nottigenn stuckenn, haben In vorZeiten die prediger, so vonn der beicht viel [3] lerten, nicht ein wordtlein gerurt, sünder allein die gewissenn, mit langer erZelung der sunden, mit gnugthuung [4], mit Ablas, mit walfarttenn, vnnd dergleichen gemartert vnnd viel vnnser widersacher, bekennen selbst, das diesses theils vonn rechter Christlicher bues, schicklicher dann Zuuor Inn Langer Zeit, geschrieben vnnd gehandelt sey.

Vnnd wirdt vonn der pues [5] also geleret, das man niemandt

1) So C und D gegen A: Diacen. 2) So C und D gegen A: der. 3) So C und D gegen A: vielen. 4) So C und D gegen A: gnugthun. 5) So C und D gegen A: peicht. In D stand ursprünglich pues. Doch ist von zweiter Hand das Wort ausgestrichen und „Beycht" darüber geschrieben.

dringen soll, die sünde namhafftig ZuerZelenn, dan solchs ist vnmoeglich, wie der psal: spricht, wer kennet die Missethat, vnnd Jere: sagt. des menschenn hertz ist so argk, das mans nicht auslernenn kann.

Die elende menschlich [1] natur stecket so [2] tieff jn sünden, das sie dieselbenn nicht alle sehen, oder kennen kann, vnnd soltenn wir allein von denn absoluirt werdenn, die wir Zelenn konnen, were vnns wenig geholffen, Derhalbenn ist nicht nott, die Leutte Zudringenn, die sunde namhafftig ZuerZelenn, Also haben es [3] auch die Veter gehalten, wie man findet diss I de peni: do die wort Chrisosti: angetzogen werden, Ich sage nicht das du dich selbst offentlich solt dargethan [4], oder bey einem andern dich selbst verclagenn, oder schuldig geben, sondern gehorch dem prophetenn, welcher spricht, offenbar dem herrn deine wege, derhalbenn beichte goth dem herrrn, dem warhafftigenn Richter, nebenn deinem gebeth, nicht sage deine sünde mit der Zungen, sondern in deinem gewissenn, hie sicht man Clar, das Chrisost: nicht Zwinget die sünde namhafftig ZuerZelenn.

So leret auch die glos jn decret. de peniten: diss: 5. das die Beichte nicht durch die schriefft geboten, sondern durch die kirche [5] eingesetzt sey,

Doch wirdt durch die prediger, dis theils vleissig gelert, das die Beicht vonn wegenn der absolution, welche das heuptstucke, vnnd das fürnembste darInist, Zu trost der erschrocken gewissenn, dartzu auch vmb etzlicher ander vrsach willenn, Zuerhaltenn sey.

Vom [6] vnderschiedt der Speisse.

In vorZeiten hat man also gelert, gepredigt vnnd geschrieben das vnderschied der Speis, vnnd dergleichen Tradition, vonn menschen eingesetzt, dartzu dienen, das man dardurch gnade uordiene, vnnd fur die sünde gnugthue, auss diessem grunde hat man teglich neue fasten, neue Ceremonien, neue ordenn, vnnd dergleichen erdacht, vnd auf solchs hefftig vnnd hart getriebenn, als sein solche ding nottigk, gottes dienst dadurch man gnade vordiene, so mans halte, vnnd gros sund geschee, so mans nicht haltte, doraus seindt viel schedtlich Ihrthumb, In der kirche gefolgett. Erstlich ist dordurch, die gnad Chri, vnnd die Lehre, vom glaubenn, vordunckelt, welche [7] das Euangelium, mit grossem Ernst, furheltt, vnnd treibtt, hardt dorauff, das man den vordienst Chri,

1) So C und D gegen A: menschliche. 2) So C und D gegen A: also. 3) So C und D gegen A: habens. 4) D richtig: dargeben. So auch A. Coburg Schreibfehler. 5) So C und D gegen A: Kirchen. 6) D: Von. So auch A. 7) So C und D gegen A: welche uns.

hoch, vnnd teure achte, vnnd wiesse, das gleubenn ann Chrm, hoch, vnnd weith, vber alle wergk Zusetzenn sey.

Derhalb hat sanct Paul, hefftig wieder das Gesetz Moisi, vnd mentzschlich traditiones, gefochten, das wir lernen sollenn, das wir vur gott nicht from werden, aus vnsern wercken, Sonder allein, durch den glaubenn an Chrm, das wir vmb Chrs willenn, gnad erlangen.

Solche Lehre ist schir gantz verloschenn, dordurch das man hat gelerrt gnad Zuuordiehnenn, mit gesatzten fasten, vnderschiet der Speiss, Kleider ꝛc.

Zum Andernn, habenn auch solche Traditiones, Gots gebott vordunckelt. Dan man setzt diese Traditiones weit vber gots gebott, diss hielt mann allein, vor christlich Lebenn, wer die feyr also hielte, also betett, also fastett, also gekleidet war, das nennet man geistlich christlich Lebenn, Daneben hilte man ander, notige gut wergk, fur ein weltlich vngeistlich wesen. Nemlich disse, so ein [1] Jeder nach seinem beruff, Zuthun schuldig ist, Als das der hausvatter Erbett, weib, vnd kindt, Zunehrenn, vnd Zu gottes furchtt, auffZuZiehenn. Die hausmutter kinder geburtt [2], vnnd Ihr wartett. Ein furst vnd obrigkeit, landt, vnd leuth Regirtt ꝛc. Solche wergk vonn Got gebottenn, musten [3] ein weltlich vnd vnuolkommen wesen sein. Aber die Traditiones, mussenn [4] denn prechtigen nahmen habenn, das sie allein heilige volkommen wergk hiessenn. Derhalb was kein mass, noch Endt, solche Traditiones zumachen.

Zum drittenn, seindt solche traditiones, Zu hoher beschwerung der gewissen gerathenn, dan es war nicht mueglich, alle Traditiones Zuhaltenn, vnnd warhen doch die Leuthe, Inn der meinung, Als werhe ein notiger Gotsdinst, vnnd Gerson schreibt, das viel himit Inn vorZweiffelung gefallenn, sich auch selbst vmbgebracht habenn, darumb das sie keynenn trost, vonn der gnade Chri gehortt habenn, dann mann sicht bei den Summisten, vnnd Theologenn, wie die gewissen vorwerth [5], welche sich vnderstandenn habenn die Traditiones, Zusammenn ZuZiehen, vnnd Equitet, gesucht denn gewiessenn zuhelffen [6], vnnd habenn souiell damitt Zu thun gehabtt. Das dieweill, alle heilsame Christliche Lehre, vonn notigernn sachenn, als vom glaubenn, vonn trost, Inn hohenn anfechtungenn, vnnd dergleichenn dornieder gelegenn ist. Doruber habenn auch viell frommer gelerter Leuthe, vor dieser Zeit sehr geclagtt, das solche traditiones, viell Zancks jnn der kirchenn, anrichten, vnndt das fromme Leuthe, domit vorhindertt, Zur rechten erkenttnus Christi, nicht kommen mochten. Gerson vnd etzlich mehr, haben heftigk doruber clagett [7], Ja, es hatt auch Augusti:

1) So C und D gegen A: yeder. 2) So C und D gegen A: gebirt. 3) So C und D gegen A: mussen. 4) D: musten. Ebenso A. 5) So C und D gegen A: verwirrt. 6) So C und D gegen A: das sie ... helffen. 7) So C und D gegen A: geclagt.

misfallenn, das mann, die gewiessenn, mitt souiell Traditionibus, beschwerett derhalb ehr, dorpey vnderricht giebtt, das mans nicht fur notigtk ding haltenn soll.

Dorumb habenn, die vnsernn, nicht auss freuel, oder verachtung geistlichs gewalts vonn diesen sachenn gelertt, Sonder es hatt die hohe notturfft erfordertt, vonn oben, angetzeigten Ihrthumb [1], vnderricht zuthun, welche aus missvorstandt, der Tradition gewachssenn seindt. Dan das Euangelium zwingett, das mann die Lehre, vom glaubenn soll, vnd muss, Inn der kirchen treiben — welche doch nicht mgk vorstanden werden, so man vormeint, durch eigene gewelte werg, gnad Zuuordienen. Vnnd ist dauon also gelertt, das man durch haltung, gedachter mentzschlicher Tradition, nicht kan gnad vordienen, oder gott vorsonenn, sder fur die Sund genug thun, vnd soll derhalb kein notiger gotsdienst, doraus gemacht werdenn, dorzu wirth ursach auss der schriefft angetzogenn, Chrs Mathe: 15 [2] entschuldiget die aposteln [3], do sie gewonnlich Traditiones, nicht gehaltenn habenn, vnnd spricht dobey. Sie ehrenn mich vorgeblich, mit mentzschenn gebottenn. So ehr nu dis ein vorgeblich dinst nennett, muss er nicht notigk sein, vnnd baldt hernach, was Zum mundt eingehett, vorunreinigt denn mentzschenn, nit. Item Paul: [4] 20, 14. Das himmelreich stehet nicht jnn Speiss, oder [5] Tranck. Coloss. 2. Niemandt soll euch richtenn, Inn Speiss Tranck, Sabath. ꝛc Act: 15 spricht Petrus. Was [6] vorsuchtt Ihr dann nu Gott, mit aufflegen des Jochs, vf der Iunger hals, welchs wider vnser vether, noch wir habenn muegenn tragenn. Sonder wir gleuben durch die gnad Ihesu Chri [7] selig Zuwerdenn, gleicher weifs wie auch sie, da vorbeutt Petrus, das mann die gewiessenn nicht beschweren soll, mit mehr Eusserlichen Ceremonien, vnd 1. ad Thimo: 4 werden solche gebot [8], als speiss vorbieten, Ehe vorbieten ꝛc Teuffels-Lehre gnentt, Dann so lauthen. S. Paulus wortt, Der geist aber sagt deutlich, das Inn den Letzten Zeitenn, werden etzliche vom glauben abtreten, vnd anhangen, den jrrigenn, geistern, vnd Lehrenn, denn [9] Teuffell, durch die, so In gleissenerey, Luegen, Reder [10] sey [11], vnnd brandtmall Inn Irenn gewiessen habenn, vnndt vorbiethenn ehelich Zuwerdenn, vnd Zu meiden, die speis, die gott geschaffenn, hat. Zu nehmen mit dancksagung, den gleubigen vndt denen, die die warheitt erkantt habenn. Dann das ist stragks dem

---

1) So C und D gegen A: Irthumben. 2) So C und D gegen A: am 15. 3) So C und D gegen A: Apostel. 4) So C und D gegen A: Paulus spricht. 5) So C und D gegen A: tranck. 6) So C und D gegen A: warumb. 7) So C und D gegen A: des hern Jhesu. 8) D: verbot. Ebenso A. 9) So C und D gegen A: der. 10) So C und D gegen A: lugenreder. 11) So C und D gegen A: sind.

Euangelio [1] entkegen, solche wergk einsetzenn, oder thun, das man domit vorgebung der sundt, vordiehne, oder als moge, niemandt christen sein, an solchen dinst, das man aber den vnsernn hie schuldt giebtt, als vorbieten sie Casteyung vnd Zucht, wie Iouinianus, wird sich viel anders [2] aus Irenn schriefftenn befindenn. Dan sie haben altzeit gelertt vom heiligen Creutz, das Christen Zuleiden schuldig sein, vnndt dieses ist rechte, ernstlich, vnndt nicht erdichte, Casteyung. Dann neben [3] wirth auch gelertt, das ein Jeglich schuldig ist, sich mit leiblicher vbung, als fasten vnd ander arbeit, also Zuhalten, das er nicht vrsach Zu Sunden gebe, nicht das er mit solchen werken gnad vordiene, diesse leibliche vbung soll nicht allein etzliche bestimbtte tage, sonder stetiges getrieben werdenn, dauon redett Chrs Luce, Am 21 hutt euch, das Euer hertzenn, nicht beschwertt werdenn, mitt fressen, vnnd sauffenn. Item die Teuffell werden nicht ausgeworffenn, dann durch fastenn, vnd gebett, vnnd Paulus spricht, Er kastey seinen leib, vnnd brenge Ihnen zu gehorsam, domit ehr anzeigt, das casteyung diehnen soll, nicht domit gnad Zuuordiehnenn, Sondern den Leib geschickt Zuhaltenn, das er nicht vorhindere [4], was einem Iglichenn nach seinem beruff zuschaffenn befohlenn ist.

Unnd wirtt [5] also nicht das Fastenn, vorworffen, Sonder das man einen notigen dinst doraus, vff bestimbte tage, vnnd Speiss, Zu vorwirrung der gewiessenn gemachtt hatt.

Auch werdenn dieses theils, viel [6] Ceremonien, vndt Tradition gehalten, als ordenunge der Mess, geseng fest ꝛc., welche dozu diehnenn, das In der kirchen ordenung gehalten werde, donebenn aber wirth das volck, vnderricht, das solcher eusserliche Gotsdinst, nicht from mache vor gott, vnd das man ane beschwerunge des wiessens [7] halten soll, also, das so man es nachlest on ergernuss, nicht doran gesundigt wirdt. Diese freiheitt Inn eusserlichen Ceremonien, haben auch die alten Veter gehalten, dan Im [8] Orient, hatt man das Osterfest, auf ander [9] Zeit dan Zu Rohm gehalten, vnd da etzlich, diese vngleicheit, fur ein trennung [10] halten wolten, seint [11] sie vormant vonn Andernn, das nit noth In solchen gewonheit gleichheitten Zuhalten, vnnd Ireneneus spricht, Also, Vngleicheitt, Im [12] fasten, trennet nicht die ainigkeit, des glaubens, wie auch dis: 12 von solcher vngleicheitt In mentzlicher ordenung [13]

---

1) So C und D gegen A: Euangelion. 2) So C und D gegen A: wurdt ... anderst. 3) D: Daneben. Ebenso A. 4) So C und D gegen A: verhinder. 5) So C und D gegen A: wurt. 6) So C und D gegen A: die. 7) So C und D gegen A: gewissens. 8) So C und D gegen A: inn. 9) So C und D gegen A: andere. 10) So C und D gegen A: trenung In der kirchen. 11) So C und D gegen A: sein. 12) So C und D gegen A: In. 13) So C und D gegen A: ordnungen.

geschriebenn, das sie der einigkeitt der Christenheit nicht Zuwieder sei, vnnd Tripartita historia, ymb[1] 9. Buch. Zeugt Zusammen, viel vngleicher kirchen, gewonheit, vnndt setzt ein nutzlichen christlichenn, Spruch. Der Apostell meinung ist nicht gewest feyertage einZusetzenn, Sonder glaub, vnndt lieb Zulerenn.

Vonn kloster gelobdenn[2].

Von kloster gelobden, Zureden, ist noth. Erstlich Zubedencken, wie es biss anher, domit gehaltenn, welch wesenn, Inn closter[3] gewesen, vnd das sere vill, dorInn teglich nicht allein, wieder Gots wortt, sunder auch Bepstliche Rechtenn, Zuentkegen gehandelt ist, Dan Zu S. August: Zeiten, seint closter Stendt, freie gewesen, folgent do die rechte Zucht, vnd Lehre, Zurrutt. do hat man kloster gelobdt[4] erdacht, vnd domit eben als mit einem erdachten gefencknus, die Zucht widerumb auffrichten wollen, vber das hat man neben den closterleben, viel ander stucke mehr, auffbracht, vnd mit solchen Banden, vnd beschwerden, Ihr[5] viel, auch vor gebuerenden Jharenn, beladenn, So seint auch viel personen, aus vnwiessenheit Zu solchem klosterleben, kommen. Welche wiewoll sie, sonst nicht Zu Jung gewesen, haben doch Ir vormogen, nicht genungsam ermessen, noch vorstanden. Dieselben Alle also vorschickt, vnd vorwickelt, seindt geZwungen, vnd gedrungen gewest, In solchen banden Zubleibenn, vngeacht des, das auch das[6] Bepstlich Recht Ihr viel freih giebbt.

Vnd das ist beschwerlich gewest, Inn Jungfrawen closter[7], dan monich closter, so sich doch gezimbtt, der[8] weibsbildt[9] als der schwachenn Zuuorschonenn, dieselbig streng[10], vnd hertigkeit, hat auch viel frommen Leuthenn, In vorZeiten missfallen. Dann sie habenn woll gesehenn, das beide knaben, vnd medlein, vmb vnderhaltung willen, des leibs In die kloster uorsteckt seint worden. Sie habenn auch woll gesehenn, wie vbell dasselbig furnehmen gerathenn ist, wasser[11] ergernus, was beschwerung, der gewiessen, es gebracht, vnd haben viel leuthe, klagt, das man In solcher ferlichen sach, die Canones so ghar nicht achtet. Zu dem so hat man, ein solche meinung von den kloster gelobden, die vn-

---

1) C und D schreiben hier merkwürdig genug „ymb", nicht „Im", wie A. In Coburg ist übrigens die Korrektur fast unleserlich. Die Stelle ist charakteristisch für die Genesis der beiden Abschriften. 2) So C und D gegen A: glubden. 3) So C und D gegen A: clostern. 4) So C und D gegen A: closter glubden. 5) So C und D gegen A: hat man Ir. 6) So C und D gegen A: fehlt. 7) So C und D gegen A: Clostern. 8) D: hette der. Ebenso A. In C offenbar Auslassung. 9) So C und D gegen A: weybsbilder. 10) So C und D gegen A: strengkeit. 11) So C und D gegen A: was.

uorborgen, auch viel monchen vbell gefallen gehabtt [1], die wenig ein vorstandt gehabtt. Dan sie gaben fur, das kloster gelobden, der Tauff gleich werhen, vnd das man mit dem kloster Leben, Vorgebung der Sundt, vnd Rechtfertigung fur gott vordientt, Jha sie setzenn [2] noch mehr dorzu, das man mit dem closterlebenn, uordient nicht allein gerechtigkeitt, vnnd [3] fromigkeit, sonder auch das man domit halte [4], die gebott, vnnd Rethe, Im Euangelio vorfast, vnd wurden also die klostergelobdt, hoher gepreisst, dann, die Tauff, Item das mann mehr verdinst [5], mit dem closter Lebenn, dann mit allen andern Stenden, so von got geordent, sein. Als pfarrer prediger, Standt, Obrigkeit, fursten, herren Standt vnd dergleichenn, die alle nach gots gebott, wortt, vnnd befell, Ihrem beruff, an erdichte geistligkeitt, dienen, wie dan dieser stugk keins mag vorneint werdenn, dan man findts In Ihren eigenn buchernn.

Vber das wer also gefangen, vnd Ins kloster kommen, lernet wenig von Chro, etwo hette [6] man schulen, der heiligen schriefft, vnndt ander [7] kunst, so der christlichen kirchen dinstlich, seint Inn klostern, das man aus den klosternn, pfarrer vnd Bischoff [8] genommen hat. Itzo aber hats vil ein ander gestalt, mit den klosternn, dan vorZeiten, kamen sie der meinung Zusammen, Im klosterLeben, das man die schriefft Lernett, Itzo geben sie fur, das kloster leben, sei ein solch wesen, das man gots gnadt, vnd Fromigkeitt, fur Gott domit vordiehne, Jha es sei ein standt der volkommenheit, vnd setzens, den andern stenden, so von gott eingesetzt, weit fur, das alles wirth dorumb angetzogen, an alle vorvngelimpffung, domit man ihe dester bass, vornehmen, vnd vorstehen mueg, was, vnnd wie die vnsernn lehren, vnnd predigen.

Erstlich lehrenn sie bei vnns, von denen die Zur Ehe greiffen, also, das alle die so Zum ledigen stande, nicht geschicktt seint, macht, fugk, vnnd Recht, habenn, sich Zuuorehelichenn. Dann die Gelubdt vormuegenn nicht Gots ordenung, vnd gebott auffZuhebenn, Nu laut gots gebott also, 1. Cor: 7. vmb der hurerey willenn, hab ein Jeder sein eigenn weib, vnnd ein Jglich hab Ihren eigenn Mann, dorzu dringt, zwingt vnd treibt nicht allein gots gebott, sonder auch gots [9] Geschopff, vnnd ordenung, alle die Zum Ehestandt, die on sonderlich gots wergk, mit der gab der Jungfrawenschafft nicht begabt seint. Lauts diss [10] spruchs gots selbst,

---

1) So C und D gegen A: hat. 2) So C und D gegen A: sezten. 3) So C und D gegen A: vor got vnd. 4) So C und D gegen A: hielte. 5) So C und D gegen A: verdinet. 6) So C und D gegen A: het. 7) So C und D gegen A: anderer. 8) So C und D gegen A: Bischoffen. 9) So C und D gegen A: dj Gottes. 10) So C und D gegen A: laut dises.

Gen: 2. Es ist nicht gutt, das der Mentzsch, allein sei, wir wollen Ihm ein Gehulffen machen, der vmb Ihnen sei.

Was mag mann nun, darwieder auffbringenn, Man ruhme das gelubdt, vnd die Pflicht wie hoch man woll, man mutzs [1] auff, als hoch, als mann kann, so mag mann dannoch nicht erZwingenn, das Gots gebott dordurch auffgehobenn werde.

Die Doctores sagenn, das die Gelobde, auch wieder des Bapsts Recht, vnnbundigk sein, wie viell weniger soll [2], sie dan bindenn, statt vnnd krafft habenn wider Guttes geboth.

Vnnd, wo die Pflicht der gelobdt keinn annder vrsach [3] hette [4] das sie möchte auffgehobenn werdenn, so hettenn die Bebste auch nicht dowider disPennsirt, vnnd erleubt, Dann es geburet keinnem mennschenn die Pflicht so aus gotlichen Rechtenn herwechst Zerreissen, Darumb habenn die Bebste wohl bedacht, das in disse Pflicht einn Aequitet solle [5] gebrauchet werden Vnnd habenn Zum offternmahl disPensirt, alls mit einnem Konnig vonn Arragon vnnd vielenn anndern, So mann nun Zurhalltunng zeitlicher dinng disPennsirt hat soll viell billiger disPensirt werdenn, vmb noturfft willen der seelen

Vollgennt worumb treibt das gegenntheill so hart das mann die gelubdt halltenn mifs [6], vnnd sieht nicht ann Zuuor ob das gelubdt seinn ort [7] hab Dann das gelubdt soll Inn moglichenn sachenn vnnd willig [8] vnngeZwunngen seinn, wie aber die ewig keuschheit Inn des mennschenn gewalldt vnnd vormog stehe [9], weis mann wohl, Auch seinndt wenig beide manns vnnd weibs Personenn, die vonn Ihnen selbst willig vnnd wohlbedacht das Clostergelobnus [10] gethann habenn, Ehr [11] sie Zum [12] rechtenn [13] vorstandt kommen so vberredet mann sie Zum Closter gelobdt, Zuweilen werdenn sie auch dem [14] Zu getzwungen vnnd gedrungen, darumb es Jhe nicht billich das man so schwind vnd hart von der gelobdt Pflicht, disPutire, angesehen das sie alle bekennen das solichs wider die natur vnnd art des gelobnus ist, das es nicht willigklich vnnd mit guettem Rhat vnnd bedacht gelobdt wirt, etzlicher Canones vnnd BePstlich recht Zuereissenn die gelobdt, die vnnder xv Jharenn geschehenn seinn, dann sie halltenns darfur, das mann fur derselbenn Zeitt, souiel vorstandts nicht hatt [15], das mann die Ordenung des ganntzenn lebenns wie dasselbig

---

1) So C und D gegen A: muz. 2) So C und D gegen A: sollen. 3) So C und D gegen A: ursachen. 4) So C und D gegen A: hett. 5) So C und D gegen A: soll. 6) So C und D gegen A: mufs. 7) So C und D gegen A: art. 8) So C und D gegen A: willig und. 9) So C und D gegen A: steet. 10) So C und D gegen A: closter glubdnus. 11) So C und D gegen A: ehe. 12) So C und D gegen A: zu. 13) So C und D gegen A: rechtem. 14) D: dorzu. A: darzu. 15) So C und D gegen A: hab.

annZuestellenn beschliessenn könnt [1], Einn Annder Canon gibt der mennschlichenn schwacheit noch mehr Jhar Zu, dann ehr vorbeut das Closter gelobdt, vnnder 18 Jharenn Zuethun, doraus hat der meiste theil enntschuldigunng vnnd Vrsach aus denn Closternn Zuegehen, dann sie des merenn theils Inn der kinntheit fur dissenn [2] Jharen, Inns [3] Closter kommen seinndt, Enntlich vonn gleich die vorbrechunng des Clostergelobdts möcht getadellt werdenn, so konnt aber dennocht daraus nicht eruolgen das mann dselbenn ehe Zurreissenn sollt, dann Sanct Aug: sagt 27. 9. 1. c Nu-Pciar [4], das man soliche ehe nicht zurreissenn soll, Nunn ist Jhe S. Augustinus nicht Inn gerinngen ansehenn Inn d Christlichenn Kirchenn, obgleich etzliche hernach annders gehalltenn.

Wiewohl nun Gottes gebot von dem Ehestand Ihr seer viell vom Closter gelobdt frei vnnd ledig macht, So wenndenn doch die Vnnsernn noch mehr vrsachenn fur, Das Closter gelobdt nichtig vnnd vnnbunndig sey Dann aller gottesdiennst vonn dem [5] mennschenn ann gottes geboth vnnd beuehl einngesetzt, vnnd erwehlet, gerechtigkeit vnnd gottes gnade Zuerlanngenn, sei wid Gott vnnd dem heiligenn Euangelio vnnd gottes beuehl enntkegen, wie dann Christus selbst sagt Matthej 15 sie diennen mir vorgeblich mit menschen gebottenn, so lehret es [6] auch S. Paul vberall Das mann gerechtigkeit nicht soll suchenn aus Vnnsernn gebottenn, vnnd Gottes diennsten so vonn mennschen erticht seinn, Sonnd das gerechtigkeit vnnd frommigkeit for Gott kombt aus dem glaubenn vnnd Vortrauenn, Das wir glaubenn, Das Vnns Gott vmb seinns einigenn Sohnns Christus willenn Zue gnadenn nimbt, Nu ist es Jhe ann tage das die Monnche gelert vnnd gePredigt habenn, Das die erdachtenn geistlichennkeit [7] genugthun fur die Sunnde vnnd Gottes gnad vnnd gerechtigkeit erlangen, Was ist nun das annders dann die herligkeit vnnd Preiss der gnadenn Christi vorminndernn, vnnd die gerechtigkeit des glaubenns vorleugkenn [8], Dorumb vollgt aus dem, das solich gewohnnlich gelobde vnnrechte falsche Gottes dinnst gewesenn, dhalb seinndt sie auch vnnbunndig, dann ein gotlos gelobdt vnnd das wid Gottes geboth geschehen, ist vnbundig vnnd nichtig, wie auch die Canones lehrenn,

Das der Eid nicht soll einn bannd Zur sunnden seinn, So [9] Paulus sagt Zunn Gal: am 5 Ihr seyet abe vonn Christo die Ihr durch das gesetz rechtfertig werden wollt vnnd habt der gnadenn gefelt, Derhalb auch die so durch gelobdt wollenn

1) So C und D gegen A: kann. 2) So C und D gegen A: solchen. 3) So C und D gegen A: Inn. 4) So C und D gegen A: 27. 9. 1. c. Nup. 5) So C und D gegen A: den. 6) So C und D gegen A: lerets. 7) So C und D gegen A: geistlicheit. 8) So C und D gegen A: verleugnen. 9) So C und D gegen A, wo „So" fehlt.

rechtfertig werdenn, seinnd vonn Christo abe, vnnd felenn der Gnade Gotts dan dieselbenn raubenn Christo seinne ehre, d alleinn gerecht machet, vnnd gebenn soliche ehr Ihrenn gelobdenn vnnd Closter lebenn,

Mann kann auch nicht leugnenn, das die Monnch gelert vnnd gePredigt habenn, das sie durch Ihre gelobde [1] vnnd closter wesenn vnnd weise gerecht werdenn, vnnd vorgebunng d Sunndenn vordiennen, Jha sie habenn noch wohl vnngeschickter vnnd Vnngereimbter dinng, ertichtet vnnd gesagt, Das sie Ihre guette wergk denn anndernn mittheilltenn Wenn nun einner diss alles vnnglimPfflich wollt treibenn vnnd auffmutzenn, wieuiel stugk konnte ehr Zusammenn bringenn, das sich die Monch, ietzo [2] selbst schemenn, vnnd nicht wollenn gethan haben,

Uber das alles habenn sie auch die leute des vberredt, das die ertichte geistlich ordenn, stenndt seinndt, Christennlicher Volkommennheit, Das ist Ja die wergk ruhmenn, Das mann dodurch gerecht, werde, Nun ist es nicht ein gering ergernis In der Christlichenn kirchen, Das man dem Volck ein solche gots dinsts vortregt, den die menschen an gots gebot erdichtet, haben vnnd leren, das ein solcher gotsdinst die menschenn vor got from, vnnd gerecht mache, dan gerechtigkeit des glaubens, di man am Meisten jn der Christlichen kirchenn, treiben sol, wird vertunckelt wan den Leuten die augen mit dieser seltzam [3] engelgeistlichkeit aufgespert werdenn, vnnd felschlich [4] furgebenn, des armuts, demut vnnd keuscheit, vber das werdenn auch die gebot gots, vnnd der rechte vnnd ware, gottesdinst, dardurch verdunckelt, wan die leüt horenn, das allein die Monch Imstande der volkommenheit sein sollenn, Dan die Christlich volkomenheit ist, das man got von hertzen, vnnd mit ernst furchtet, vnnd doch auch ein hertzlich Zuuorsicht glauben vnnd vertrauen fast. Das wir vmb Christus willenn, ein gnedigenn barmhertzigenn got habenn, das wir mugen vnnd sollen von got bitten, vnnd begern, was vnns not ist, vnnd hülff, vonn Ime in allen trubsallen nach [5] eins Jedenn beruff vnnd stand gewarten, Das wir auch in des sollen mit vleis eusserlich gute werck thun, vnnd vnsers beruffs warten, Dar In stehet, die rechte volkomenheit, vnd der rechte gotsdinst, In [6] betteln oder in einer schwartzen oder grauen kappenn ꝛc Aber das gemeine volck, fast vil schedlicher meinung aus falschem lob, des Closter lebens, so es hort, Das man den ledigen standt, an alle mas lobt, dan daraus volgt,

1) So C und D gegen A: glubden. 2) So C und D gegen A: auch Jezt. 3) So C und D gegen A: selzamen. 4) So C und D gegen A: falsch. 5) So C und D gegen A: gewiſslich nach. 6) D: nicht in. Ebenso A. In C offenbar Auslassungsfehler.

das es mit beschwerten gewissen Im ehstand ist, so der gemeine Man hort, Das die petler allein sollen volkommen sein, kan er nit wissen das er ann sünd guter haben, vnnd handthiren moge, So das volck horet, es sei nür ein rath, nicht ein Rach [1] vbenn, volgt das etzlich vormeinen, es sei nit sund, ausserhalb des Ambts Rach Zu vbenn, etzlich meinen Rach geZime den Christen gahr nit, auch nit der obrigkeit, Man list auch der Exempel vil, das etzlich weib vnd kindt, auch ir Regiment verlassenn, vnnd sich in Closter gesteckt habenn, dasselb habenn sie gesagt heis auch [2] der welt fliehenn, vnnd ein solch lebenn süchenn, das got bass gefiel den der andern lebenn,

Sie haben auch nit konnen wissen, das man got dienen sol, in denn gebothen, die er gegeben hat, vnnd nicht in den geboten die von menschen erdicht sein, Nun ist es [3] das ein guter vnnd volkomener stand des lebens, welcher gottes gebot, vor sich hat. Das aber ist ein ferlicher stand des lebenns, der gottes gebot nicht fur sich hat, Vonn solchenn sachenn ist von noten gewest [4], den Leuten guten bericht Zuthun, Es hat auch Gerson in vorZeiten denn Irthumb der Monch, von der volkomenheit gestrafft, vnnd Zeigt ahnn, das bei seinen Zeiten, dis ein Neured [5] gewesen sei, Das das Closterleben ein stand der volkomenheit sein sol, So uil gotloser meinung, vnd Irthümb leben [6] in denn Clostern gelobten, das sie sollen rechtfertigenn vnnd from vor got machen, Das sie die Christliche volkomenheit sein sollenn, Das man damit beide des Euangeliums Rethe, vnnd gebot halte, Das sie habenn die vbermaswergk, die man got nicht schuldig sei, Dieweil dan solches alles falsch, eittel vnnd erdicht ist, so machet es [7] auch die Closter gelobde nichtig vnnd vnbundig,

Von der Bischoffen gewalt,

Von der bischoffen gewalt, ist vorZeitenn vil vnd mancherlei geschen [8], vnd haben etzlich vnschicklich den gewalt der Bischoffenn, vnnd das weltlich schwerdt, vnder einander gemengt vnnd seind aus diesem vnordentlichenn gemenge, sehre grosse Krig, auffrhür vnnd emperung, eruolgt, aus dem das die Bischofen Im schein Ires gewalts, der Inen vonn Christo gegebenn, nicht allein Neue gottes dinst, angericht habenn, vnnd mit furbehaltüng etzlicher felde [9], vnd mit gewaltsamen ban, die gewissenn beschwert, sünder auch sich vnderwunden, keiser, vnnd kenig, Zusetzen, vnnd entsetzenn,

---

1) So C und D gegen A: Rach. 2) D: aus. Ebenso A. 3) D: jhe. Ebenso A. 4) So C und D gegen A: gewesen. 5) So C und D gegen A: ein neue red. 6) So C und D gegen A: kleben. 7) So C und D gegen A: machets. 8) So C und D gegen A: geschriben. 9) So C und D gegen A: felle.

Irs gefallenns, welchenn freuel auch langZeit hieuor gelerte vnnd gotfurchtig leut in der Christenheit, gestraft habenn, Derhalb die vnsern Zu trost der gewissenn getzwungen sein worden, die vnnderscheit des geistlichenn vnnd gewaltsschwerdts vnnd Regiments antzutzeigen, vnnd habenn gelert, das man beide regiment, vnnd gewalt, vmb gots gebots willen mit aller andacht als zwo hochste gotsgabenn, vff erdenn ehren vnnd wol halten soll,

Nun leren die vnsern also, Das der gewalt der schlussel oder der bischoffen sei lauts [1] des Eüangeliums ein gewalt vnd beuel gots, das Euangelion Zu predigen, die sunde zuuorgeben, vnd Zubehalten vnnd die Sacrament Zu reichen vnnd Zuhandeln [2], Dan Christüs hat die Aposteln mit diesem beuel ausgesand Joa: 20: gleich wie mich mein Vater gesand hat also seind ich euch auch, Nembt hin den heiligen geist, welchen ir, Ir [3] sund erlassen, werdet, denselben sollen sie erlassenn sein, vnnd denen ir sie furbehalten werdet, dem sollen sie furbehaltenn sein,

Denselbenn gewalt der schlussel oder der Bischoff vbet vnnd treibt man allein mit der Lhere vnnd predig gotteswort, vnnd mit handreichung der Sacrament gegenn vielen oder entzlen personen, dornach der beruff ist, dan domit werden gebenn, nicht leibliche sonder ewig ding vnnd güter, als Nemlich ewig gerechtigkeit, der heilig geist vnnd das Ewig lebenn,

Diese guter kan man anderst nit erlangen dan durch das Ambt der Predigt vnnd durch die hantreichung der heiligen Sacrament, Dan sanct Paul: spricht das Euangelion ist ein krafft gottes selig Zumachen alle die doran gleubenn, Dieweil nün der gewalt der kirchenn, oder Bischoffen ewig guter gibt, vnd allein durch das Predig Ambt, geubt vnnd getrieben wirdt, so hindert er die Pollicey vnnd das weltlich [4] Regiment nichts vberal, dann weltlich Regiment gehet mit viel andern sachenn vmb dan das Eüangelium weltlich gewalt schutzt nicht die sehle, Sondern leib vnnd gut, wieder eusserlichenn gewalt mit dem schwert vnnd leiblichenn penen,

Darumb sol man die Zwei Regiment das geistlich vnnd weltlich nit in einander mengenn vnd werffen, dann der geistlich gewalt, hat seinen beüel das Euangelium Zu predigenn vnnd die Sacrament Zureichenn, Sol auch nicht in ein frembd Ambt fallenn, sol nicht Konig setzenn, vnnd entsetzenn, Sol weltlich gesetzt vnnd gehorsam, der obrigkeit nicht aufheben oder Zurutten Sol weltlicher gewalt nicht gesetze machen, vnnd stellen, von weltlichen hendeln wie dan auch Christüs selbst gesagt hat mein

---

1) So C und D gegen A: laut. 2) So C und D gegen A: handeln. 3) So C und D gegen A: Ire. 4) So C und D gegen A: weltlicher.

reich ist nit vonn dieser welt Item wer hat mich Zu einem richter Zwuschen euch gesetzt, vnnd S. Paül Zu Phill: 3 vnser bürgerschafft Ist im himel vnnd der andern Zu den Cor: 10, die Wappen[1] vnnser ritterschaft seint nicht fleischlich Sondern mechtig, vor got Zuuorstoren, die anschlege vnnd alle hohe, die sich erhebt, wieder die erkentnus gottes.

Dieser gestalt vnderscheidenn die Vnsern beider[2] Regiment vnnd gewalt, Ambt, vnnd heischen[3] sie beide als die hochstenn gaben gottes vff erdenn, in Ehrenn haltenn,

Wo aber die Bischoffenn weltlich Regiment, vnd schwerdt habenn, so habenn sie dieselbenn nicht als bischoffen aus gotlichenn rechtenn Sonder aus menschlichenn keiserlichenn rechtenn, geschenckt, von Romischen Keysern, vnnd konigen, zu weltlicher verwaltung Irer guter, vnnd gehet das ambt des Euangelions gahr nichts ahn,

Derhalbenn ist das Bischofflich Ambt nach gotlichen rechten das Euangelium Predigen, sund vorgeben, lere, vrteln vnnd die lehre dem Euangelio entkegen vorwerffen vnnd die gotlosen, der gotloss wesen offenbar ist, aüs Christlicher gemein, ausschliessenn, an menschlichen gewalt sonder allein durch gottes wort.

Vnnd desfals seind die pfarleut vnd kirchen schuldig denn Bischoffen gehorsam Zu sein, lauts dieses spruchs Christi Luce 10. wer euch hort, der hort mich.

Wo sie aber etwas dem Euangelio zuentkegen leren setzen, ader vfrichtenn, haben wir gottes beuehl In solchem vahl, das wir nicht sollen gehorsam sein, Matthe: 7 Sagt Chrus sehet[4] euch fur, vor den falschen propheten, vnnd S. Paul: Zu gal: am 1. So auch wir oder ein engel vom[5] himel euch ein ander Euangelium predigen würd, dan das wir euch gepredigt habenn, das sei verflücht, vnnd in der andern Episteln Zu Cor, am 13 wir habenn kein macht wieder die warheit, sonder vor die warheit Item nach der macht, welche mir der her zu pessern, vnnd nicht Zuuorderben geben hat, Also gebeüt aüch das geistlich recht, 2. q. 7. c. Sacerdotes vnnd. c. oues, vnnd sant aug: schreibet in der Epistel wieder pethilianum Man sol auch den Bischoffen, so ordentlich gewelt, nicht volg wo sie Irren oder etwas wieder die heilig gottlich[6] schrift Leren oder orden[7].

Das aber die Bischoffenn ander gerichts Zwenge[8], haben In etzlichenn sachenn, als nemlich ehesachenn wücher oder Zehenden dieselbenn habenn sie aus Craft menschlicher recht.

---

1) So C und D gegen A: Waffen. 2) So C und D gegen A: beide. 3) D: heisszen. A: heissen. C: Schreibfehler? 4) D: segt. 5) So C und D gegen A: von. 6) So C und D gegen A: heilligen gotlichen. 7) So C und D gegen A: ordnen. 8) So C und D gegen A: sonst gewalt und gerichts Zwang.

Wo aber die ordinarien Inn solchem ambt nachlessig seint so seint die furstenn schuldig, sie thun es gleich [1] gernne, oder vngernne, hierInnen Iren vnderthanen umb frids willen rechts [2] Zusprechenn Zuuorhuttüng vnfriden vnd grosser vnruhe, In lendern.

Weiter Disputirt man auch ob Bischoffe macht habenn Ceremonien Inn der kirchen vftzurichten, dergleichen [3] satzüng vonn Speise, von feirtagenn, von vnderschietlichen orden der kirchen diener, Dan die denn Bischoffenn diesen gewalt gebenn, Ziehen diesen spruch Chri an Joã: 16. ich habe euch nach [4] vil Zusagenn, ir aber kunts itzo nit tragenn, wen aber der geist der warheit komen würd, der wird eüch in alle warheit fhurenn, Dartzu furenn sie aüch, das exempel act: 15. So sie plüt vnnd erstickts verbothenn habenn, So Zeuget man auch das an, Das der sabath, in Sontag vorwandelt, ist wordenn, wieder die Zehen gebot, darfur sie es achtenn, vnnd wird kein exempel so hoch getriebenn vnnd angeZogenn, als die vorwandlung des sabats vnnd wollen Damit erhalten Das der kirchen gewalt gros sei, Dieweil sie mit den Zehen gebothen Dispensirt vnnd etwas darann verendert hat,

Aber die vnnsernn Lerenn in dieser frag, also, Das die bischoffenn nicht macht habenn, etwas wieder das Eüangelion Zusetzen, vnnd aufftzurichtenn, wie dan obenn angeZeigt, ist, vnnd die geistlichenn recht, durch die gantz Neunde, distinction Lherenn,

Nun ist dieses offentlich wieder gotsbeuel vnd wirt [5] der meinung gesetz Zumachen oder Zugepieten das man dodürch vor die sund gnugthut [6] vnnd gnad erlangen, dann es wirdt die ehr des vordinsts Chri vorlestert wan wir vnns mit solchen satzung [7] gnad Zuuordienenn, vnderwindenn.

Es ist auch am tag, Das vmb dieser meinung willen In der Christenheit menschlich aufsatzung vntzelich vber hannd genhommen habenn, vnnd in des die Lhere vom glauben vnnd die gerechtigkeit des glaübens, gahr vnderdruckt, gewesenn [8], Man hat teglich Neue feirtag neue fasten geboten, Neu Ceremonien, vnnd Neue ehrerbietung, der heiligenn eingesetzt, mit solchen wercken, gnad vnd alles gute [9] bei got Zuuerdienenn,

Item die menschlich satzung uvfrichten thun auch damit wieder gots gebot, das sie sünd setzen, Inn der speis in

1) So C und D gegen A: sie thuns auch. 2) So C und D gegen A: recht. 3) So C und D gegen A: defsgleichen. 4) So C und D gegen A: noch. 5) D: Wort. Ebenso A. 6) So C und D gegen A: gnug thun. 7) So C und D gegen A: satzungen. 8) D: ist gewesen. Ebenso A. 9) D: gut. Ebenso A.

tagenn vnnd dergleichenn dingen, vnnd beschweren also die Christenheit mit der knechtschaft des gesetzt [1] Ebenn als müste bei denn Christen ein solcher gottesdinst sein, gottes gnade Zuuordienenn, dergleich were denn [2] leuitischen gotsdinst, welchen got so [3] den aposteln vnd Bischoffenn beuolen habenn, auffZurichten wie dan etzlich daruon schreibenn,

Stehet auch wol Zu gleubenn, das etzlich bischoff mit dem Exempel des gesetz Moisii seint betrogen worden, Doher so vntzelich satzüng komen seindt, das ein Tod [4] sein soll wen man an feirtag ein handarbeit thut auch an ergernus der andernn Das es [5] ein todsund seii, wen man die 7 Zeitten nachlest, das etzlich speis das gewissen vorunreinige [6], das fasten ein solch werck sei, damit man got versone, das die sund in einem furbehalten fahl werde nicht vorgebenn, man ersuch denn Zuuor den fürbehalter des fhalss, vnangesehenn, das die geistlich recht, nicht vonn der fürbehaltüng der schült sonder vonn fürbehaltung der kirchenn, peen, Redenn, Woher habenn dann die Bischoffen recht vnnd macht, solche aufsetze der christenheit aüfftzulegenn, die gewissenn Zuuorstricken, Dann sant Peter verbeüt Inn geschichten der Apostel am. 15. Das Joch uf der Jünger helser [7] Zülegenn vnnd. S. Paül sagt [8], das jnen der gewalt Zubessern vnnd nicht Zuuorderben gegebenn sei, Warümb mheren sie dan die sünde mit solchenn uffsetzenn,

Doch hat man helle sprüch der gotlichenn schrift die do verbietenn, solche aufsetze auftzurichten gots gnaden [9] damit Zuuordiennen, oder als solten sie Zur seligkeit vonnoten sein, so sagt S: Paül, Zu Coll: am 2. so lost [10] nun Niemant euch gewies [11] machenn, vber speis oder vber tranck oder vber bestimbte tag Nemlich denn feirtagen [12]. Neüen Monden, oder Sabaten, Item so ir dann nün gestorben seit mit Christo von denn weltlichenn satzüngen, was lost [13] ir euch dann fhaen, mit satzüngenn, als wert ir lebendig die do sagenn, Dü solt das nicht anruren, Du solt das nicht essen, noch trinckenn, Du solt das nicht anlegen, welchs sich doch alles vnder handenn vorZert, vnnd seint menschenn gebot vnnd lehre, vnnd haben ein schein der weisheit Item S. Paül Zu tito am 1. vorbeüt offentlich, man sol nicht achten vff jüdisch Fabeln vnnd menschen gebot, welche die warheit abwendenn.

---

1) So C und D gegen A: geseze. 2) So C und D gegen A: dem. 3) D: sol. Ebenso A. 4) So C und D gegen A: todsund. 5) So C und D gegen A, wo es fehlt. 6) So C und D gegen A: verunreinigen. 7) So C und D gegen A: helse. 8) So C und D gegen A: sagt Zun Cor: 9) So C und D gegen A: gnad. 10) D: last. Ebenso A. 11) So C und D gegen A: gewissen. 12) So C und D gegen A: Feyertagen oder. 13) D: last. Ebenso A.

So redet auch Chrs selbst, Matthei 15. von den[1] so die leuthe, vff menschenn gebot treibenn, last sie fharenn, sie seind der blinden leitter, vnnd vorwirfft solche gottes dinst, vnnd saget alle pflantzen, die mein himlischer vater nicht Pflanzt hat werden[2], ausgereut,

So nun die Bischoffen macht habenn die kirchen mit vntzelichenn aufsetzen, Zubeschweren, vnnd die gewissen Zuuorstrickenn, Warumb vorbeut dann die gotlich schrift[3] die menschlich aufsetze Zu machenn, vnnd Zuhorenn, Warūmb nennet sie dieselben, teuffels lere Solt dann der heilig geist solches alles vorgeblich vorwarnet habenn,

Der halb dieweill solch ordnung als nottig auffgericht damit got Zuuorsohnen, vnd gnad Zuuordienenn, dem Eūangelion entkegen seind, so Zimpt sich keinswegs denn Bischoffen solch[4] gottes dinst ZuerZwingen, dan man mūs in der christenheit die Lere von der christlichen freiheit behaltenn, als Nemlich, das die knechtschaft des gesetzes nicht nottig ist zur rechtuertigung wie dan S. Paul, schreibt Zum gall: 5. So beshtet nun in der freihet Damit vnns chrus befreihet hat, vnnd last euch nicht wiederumb in das knechtisch Joch vorknopfenn, Dann es mus Ihe der furnemst[5] artickel des Euangeliums erhaltenn werdenn, Das wir die gnadenn gotts, dūrch denn glaūbenn an Christūm an vnnser unverdinst erlangen, vnnd nicht durch gotsdinst vonn menschenn eingesetzt vordienenn,

Was sol man dann halten vom Sontag vnnd dergleichenn andernn kirchenn ordnūng[6] vnnd Ceremonien Dartzu gebenn die vnnsernn diese antwort, Das die Bischoffen oder pfarrer mugen ordnung machenn, Damit es ordentlich Inn der kirchenn Zugehe, nicht damit gottes gnade zuerlangenn, Auch nicht damit vor die sūnd gnug Zuthūn, oder die gewissenn damit Zuuorbindenn Solchs vor nottig gottes dinst Zuhaltenn, vnnd es darfur Zuachtenn das sie sūndt tetten, wen sie dieselben an ergernus brechenn, also hat hr[7] S Paūl Zun Cor: vorordent Das die weiber in der versamlung[8] sollen dekenn, Item das die Prediger in der versamlung nicht Zugleich alle, redenn sonnder ordentlich einer nach dem andernn,

Solche ordnung geburt der Christlichenn vorsamlung vmb der lieb vnnd frids willen Zuhaltenn, vnnd denn Bischoffen vnnd pfarrern Inn diesenn fellenn gehorsam Zu sein, Unnd die selbigenn so fernne

---

1) So C und D gegen A: denen. 2) So C und D gegen A: di werden. 3) So C und D gegen A: schrift so oft. 4) So C und D gegen A: solche. 5) So C und D gegen A: furnem. 6) So C und D gegen A: Ordnungen. 7) Ebenso D! 8) Es fehlt in C und D: Ire Haubt (A).

Zuhalten, das einer den ander nit erger, Damit in der kirch [1] kein vnordnung oder wustes wesen sei, Doch also, das die gewissenn nicht beschwert werdenn, Das mans vor solch ding halte, die Zur seligkeit nottig sein solten vnnd es darfur achten das sie sünd thethenn, wen sie dieselbenn an der andern ergernus brechenn, Wie dann niemands sagt das das weib sunt thue [2], die mit blosem heübt ann ergernus der leuthe ausgehet,

Also ist die ordnung [3] von der Osterfeier von der [4] pfingstenn vnnd dergleichenn Feier vnnd weise, Dann die es darfur achten, das die ordnung vom Sontag, vor dem Sabath, als nottig auffgericht sei die Irren sehr, Denn die heilig schrifft hat den Sabath abgethann, vnnd leret das alle Ceremonien des alten gesetzts [5] nach eroffnung des Euangelions mogen nachgelassenn werdenn, vnnd dennocht [6] weil von noten gewest ist, ein gewissenn tag Zuuororden, vff das das volck wuste, wen es Zusamen komen solt hat die Christlich kirche, denn Sontag dartzu vorordennt, vnnd Zu dieser vorenderung dester mher gefallens vnnd willenns gehabt Damit die leuthe ein exempel hettenn, der Christlichenn freiheit das man wüste das wieder die haltung des Sabats nach eins andern tags von notten sei, Es seint vil vnrichtig Disputation von der vorwandlung, des gesetzes vonn denn Ceremonien des neuen Testaments vonn der voranderung des Sabats welche alle entsprungen seint aus falscher vnnd jrriger meinung als must man in der Christenheit ein solchenn gottesdinst habenn, der dem Leuitischen oder Judischenn gottesdinst gemes wher, vnnd als solt Christus denn Aposteln vnnd bischoffen beuolenn habenn, Neue Ceremonien Züer denckenn, die Zur seligkeit notig wherenn, dieselbenn Irthumb, habenn sich in die Christenheit eingeflochtenn Do man die gerechtigkeit des glaubens nicht lauter vnnd Rein gelert vnnd geprediget hat. Etzlich Disputirn also vom [7] Sontag das man halten mus, wiewol nicht aus gotlichem rechtenn, dennoch schir als viel als aus gotlichen rechten stellen fornn vnd mass, wie fernne man am feirtag arbeitenn moge, Was seind aber solche Disputation underst dann, fallhstrick der gewissenn, Dan wiewol sie sich vnderstehen menschliche auffsetze, Zu lindern, vnd EpikeiZirn, so kan man doch kein Epikeia oder linderung treffenn, So lang die meinung stehet, vnnd bleibt, als solten sie von noten sein, Nun mus dieselb meinunge, bleibenn, wen man nichts weis von der gerechtigkeit des glaubenns vnd von der christlichenn freiheit.

---

1) So C und D gegen A: kirchen. 2) So C und D gegen A: thuet. 3) D und A: ordnung vom Sontag. C: Auslassungsfehler. 4) So C und D gegen A: den. 5) So C und D gegen A: geseze. 6) So C und D gegen A: dannoch. 7) So C und D gegen A: form.

Die Aposteln habenn geheissen man sol sich enthaltenn, des bluts vnnd ersticktenn wer helts aber izo aber dennoch thun die kein sundt, die es nit haltenn, Dann die aposteln habenn auch selbs die gewissenn nicht wollen beschwerenn, mit solcher knechtschafft Sonder habens vmb ergernus willenn ein Zeitlang verbottenn Dan man mus achtung habenn, in dieser satzung auff das haubtstücke, Christlicher Lhere, das dürch ditz Decret nicht auffgehobenn wirdt Mann helt schir kein alte Canones wie sie lautenn, Es fallenn auch derselbenn satzungenn teglich vil wegk auch bei denn, die solche auffsetze vffs allervleissigste halten Da kan man der gewissenn nicht radten nach helffenn, wo diese Linderung nicht gehalten wirdt, das wir wissenn solche aufsetze also Zuhalten das mans nicht darfur achte, das sie nottig sein, das auch denn gewissenn vnschedlich sei wo gleich solche aufsetze fallenn,

Es wurdenn aber die bischoffenn leichtlich denn gehorsam erhaltenn, wo sie nicht darauff drungen diejenigen satzungenn Zuhaltenn, so doch an sünd nicht mogenn gehaltenn werdenn,

Itzo aber thun sie ein dinck vnnd vorbieten beide gestalt Das heilige Sacraments Item den geistlichenn den Ehestannd Nemen Niemandts auff er thue dann zuuor ein eidt er wolle diese lere, so doch ann Zweiffel dem heiligenn Euangelii gemes ist nicht predigen

Vnnser kirchen begern nicht, das die bischoffenn mit nachteil Irer Ehre vnnd wirden, wiederumb frid vnnd einigkeit machenn, wiewol solches denn bischoffenn in der noth Zu thun geburt, allein bittenn sie darümb, das die Bischoffen etzliche vnbillich beschwerung nachlassenn, die doch vorZeitten auch in der kirchenn nicht gewesenn, vnd angenomen sein wieder den, brauch der Christlichen gemeinenn Kirchenn, welche vielleicht Im anheben etzliche vrsachenn gehabt, Aber sie Reimen sich nit Zu vnsern Zeitenn, So ist auch [1] vnleugbar, das etzliche satzung aus vnuorstandt, angenhomen seint, Darumb solten die Bischoffen der gutigkeit sein, dieselbenn [2] satzung Zu mildern, Seidtemal solche [3] enderung nichts schadet, die einigkeit der Christlichenn kirchenn Zuerhaltenn, Dan viel satzungen von menschenn auffkomen seint, mit der Zeit selbst gefallenn, vnnd nicht nottig Zuhalten wie die pebstliche Recht selbst Zeugen,

Kans aber Jhe nicht sein, es ist [4] auch bei Inen nicht Zuerhalten das man solche menschliche satzung messig vnd abthue, welche man an sünd nicht kan haltenn, so mussenn wir der

---

1) So C und D gegen A: ists. 2) So C und D gegen A: dieselbigen. 3) So C und D gegen A: ein solche. 4) So C und D gegen A: Es.

apostel regel volgen die vnns gebeut, wir sollenn gott mher gehorsam sein dan den menschen, Sanct Peter vorbeut den bischoffen die herrschafft als hetten sie gewalt die kirchenn wo Zu [1] sie wolten Zu Zwingen itzo gehet man nicht damit vmb, wie man den Bischoffen Ir gewalt nheme, sonder man bit vnnd begeret, sie wolten die gewissenn nicht Zu sunden Zwingen, wen sie aber solches nicht thun würden, vnnd diese bit vorachtenn So mügenn sie gedencken, wie sie deshalb vor gott werden antwort gebenn mussenn, Dieweil sie mit solch Irer hartigkeit vrsach gebenn Zu spaltung vnnd Schissma das sie doch billich solten vorhutten helffenn,

Beschluss

Dis seint die furnembste [2] Artickel die Itzo fur streittich geacht werdenn, Dann wiewol man vil mher misbrench vnnd vnrichtigkeit het, antziehen konnen so habenn wir doch die weitleufigkeit [3] vnnd lenge zuuorhutten alleine die furnembste [4] vormeldet daraus die andern leichtlich Zuermessen dan man hat in vorZeitten sere clagt, vber denn ablas vber walfarten, vber misbrauch des bans, Es hetten auch die pfarrer vnentlich getzenck mit den Monchen, von wegen des Beicht horenns, des begrebnus der bei predigten vnnd vntzeliger ander stuck mher, Solchs alles habenn wir Im pesten vnnd vmb glumpfs willen vbergangen Damit man die furnembsten stuck In dieser sachen dester bass vormercken mochte, Darfur sol es auch nicht gehalten werdenn, das in dem Jemants ichts zu hass vnnd vnglimpff, gered, oder angetzogen sei; Sonder wir habenn allein die stuck erzelt, die wir fur nottig antzutziehen vnnd Zuuormeldenn geacht habenn, Damit man daraus dester bass Zuuornhemen het [5], das bei vns nicht wieder [6] mit der lhere noch Ceremonien angenhomen ist [7], entweder der heiligenn schrifft oder gemeiner christlichenn kirchen Zuentkegen were, Dan es ist Je am tage vnd offentlich das wir mit allem vleis mit gottes hülff an Rhum Zu redenn, verhut habenn, Damit Jhe kein Neue vnnd gotloss lehre, sich in vnsern kirchenn heimlich einflochte einrisse [8] vnnd vberhandnheme,

Finis

Die oben [9] gemelten artickel haben wir dem ausschreiben nach vbergeben wollenn, Zu einer antzeigung vnsers bekentnus

---

1) So C und D gegen A: warzu. 2) So C und D gegen A: furnembsten. 3) So C und D gegen A: weitleuftigkeit. 4) So C und D gegen A: furnembsten. 5) So C und D gegen A: hab. 6) So C und D gegen A: weder. 7) So C und D gegen A: ist, das. 8) So C und D gegen A: einreisse. 9) So C und D gegen A: ob-.

vnd der vnsern Lehre, vnd ob Jmandt befunden wurde der daran mangel hette, dem ist man fernern bericht mit grund gotlich heiliger geschrift Zuthun erbottig,

E. K. Mt
vnderthenigste
Diener [1]
Joannes Churf. Zu Sachssen [2]
Marggraff Georg [3],
Hertzog Ernst von Luneburg [4]
Furst Wolffgang von Anhalt [5]
Stad { Nurnberg
Reutlingen [6]

---

1) So C und D gegen A: unterdenigste Churfl. Fursten und Stette. 2) So C und D gegen A: Johans herzog zu Sachssen, Churfl. 3) So C und D gegen A: Georg M. Zu brandenburg ꝛc. 4) So C und D gegen A: Ernst herzog Zu braunschweig vnd lunenburg ꝛc. 5) Es fehlen in C und D: der Landgraf Zu Hessen, der Kurprinz Joh. Friedrich vnd Herzog Franz von Braunschweig. — So C und D gegen A: Wolfgang Fürst zu Anhalt. — Es fehlt in C und D: Albrecht Graf zu Mansfeld. 6) So C und D gegen A: und dj bede gesanten der Zweier Stette Nurnberg vnnd Reutlingen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.



Inhalt.

Ausgegeben den 21. Dezember 1903.



ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER,

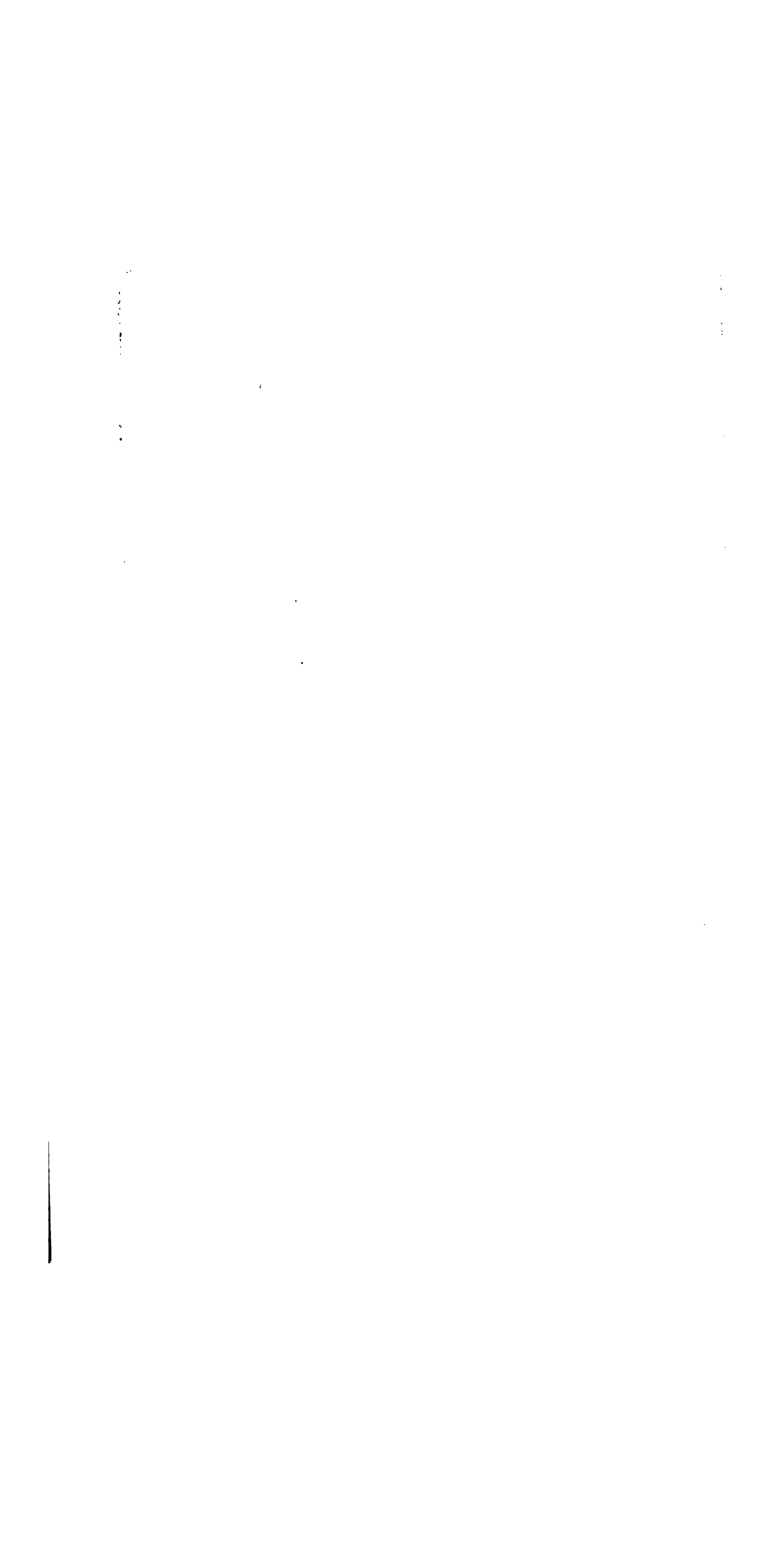
ORDENTL. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

XXIV. Band, 4. Heft.



GOTHA.
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES
AKTIENGESELLSCHAFT.
1903.

Pro Jahrgang 4 Hefte à 4 Mark.



Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi[1].

Von
Walter Goetz.

2. Die Vita secunda des Thomas von Celano.

Die zweite Lebensbeschreibung des hl. Franz, die Thomas von Celano verfaſst hat, ist erst in neuester Zeit für die historische Forschung wieder entdeckt worden. Sie fehlt in den Acta Sanctorum, und obwohl Rinaldi sie 1806 zusammen mit der Vita prima herausgab, blieb sie dennoch so gut wie unbekannt. Georg Voigt stellte, ohne Rinaldis Ausgabe zu kennen, das Vorhandensein einer zweiten Vita Celanos aus Zeugnissen des 13. Jahrhunderts unzweifelhaft fest; indem er sie dann aber selber zu benutzen glaubte, verwechselte er sie mit dem erst viel später kompilierten Speculum Vitae, und so gilt seine scharfe Kritik an der Unzuverlässigkeit der Quelle in Wahrheit nicht der Vita secunda[2]. Ehrle hat — Voigts Irrtum aufklärend — die Erörterungen über die Existenz der Vita secunda fortgesetzt[3]; Karl Müller hat ihr auf

1) Vgl. Bd. XXII, S. 362 ff. und 525 ff.; Bd. XXIV, S. 165 ff.

2) Voigt, Denkwürdigkeiten des Jordanus von Giano, Abhandl. d. sächs. Ges. d. Wiss. XII, 455 ff. — Die Beweise dafür, daſs Celano tatsächlich eine zweite Vita geschrieben: ebd. S. 457 ff. Vgl. dazu noch Vita sec. III Kap. 143. Daſs Bernhard von Bessa bei seiner Aufzählung der Quellen die Vita sec. nicht nennt, kann die obigen Beweise nicht erschüttern. Auch Angelo Clareno und der mit ihm verwandte Anonymus Capponianus zeigen, daſs man später über die ältesten Quellen nichts Richtiges mehr wuſste.

3) Zeitschr. f. kath. Theol. VII (1883), 393 ff. — Daſs vorher Pan-

Grund des von Amoni 1880 besorgten Neudrucks der Rinaldischen Ausgabe die erste kritische Untersuchung gewidmet — freilich mit einem wenig günstigen Ergebnis [1]. In dieser Richtung bewegt sich auch die Anschauung Sabatiers vom Werte der Vita secunda: der trügerische Verfasser der Vita prima habe zwar die Front ein wenig gewechselt und verwende wertvolles Material, das ihm von anderer Seite ohne sein Verdienst zugeführt wurde, aber er gestalte doch alles in seinem Sinne um, sich von der echten Überlieferung entfernend [2]. Seit Sabatier im Speculum Perfectionis die echte Überlieferung und den besten Teil von Celanos Material gefunden zu haben glaubte, sank für ihn der Wert der Vita secunda noch mehr. Van Ortroy war dann der erste (soweit es sich wenigstens um wissenschaftliche Beweisführung handelt), der die Vita secunda höher einschätzte [3].

In den vorangehenden Erörterungen über die Vita prima ist die Stellung der Vita secunda zum Teil bereits bestimmt. Es wurde festgestellt, daſs die vertrauten Gefährten des Heiligen an der Abfassung der Vita secunda als Freunde Celanos teilgenommen haben müssen, daſs die subjektive Ehrlichkeit dadurch gewährleistet wird, daſs der Gedankenkreis der Vita secunda die allgemeine Entwickelung und Wandelung der Anschauungen von 1228 bis 1247 widerspiegelt und daſs sie trotz einzelner Widersprüche und Wiederholungen die planmäſsige Ergänzung zur Vita prima ist. Die Notwendigkeit solcher Ergänzung lag, wie leicht erklärlich, vor: was neben der Vita prima inzwischen an Legenden über den Heiligen erschienen war (Julian von Speier, gereimte Legenden, Johannes von Ceperano?), beruhte fast ganz auf dem Material und selbst dem Wortlaut der Vita prima; eine neue selbständige Darstellung war seitdem nicht versucht worden.

---

filo da Magliano in seiner Storia compendiosa di San Francesco (1874) die Vita sec. bereits benutzt hatte, ist bei dem gänzlich kritiklosen Charakter dieses Buches bedeutungslos.

1) K. Müller, Die Anf. des Minoritenordens (1885), S. 175—184.

2) Sabatier, Vie de S. François, S. LXXIII ff.; Speculum Perf., S. CXVI ff. Vgl. oben S. 178 Anm. 1.

3) Anal. Boll. XIX, 140 f.

Neues Wissen über den Heiligen war aber unzweifelhaft inzwischen reichlich zutage gekommen, und die Entwickelung des Ordens mochte es erforderlich erscheinen lassen, diejenigen Ideale jetzt verstärkt zu betonen, deren Vernachlässigung dem Orden schweren Schaden gebracht hatte. Die Vita prima war nicht unmöglich geworden, wie Sabatier meint [1], sondern sie forderte aus doppeltem Grunde eine Ergänzung, nicht aber einen vollständigen Ersatz.

Der volle Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptungen mufs noch an dem Text der Vita secunda geführt werden. Nun zeigt sich aber bei der ersten Prüfung dieses Textes, dafs er sich im Inhalt und Wortlaut immer wieder aufs engste mit den beiden Quellen berührt, die man als Legenda trium Sociorum und als Speculum Perfectionis bezeichnet. Man kommt nicht eher vorwärts, als bis man das Verhältnis der Vita secunda zu diesen beiden Schriften festgestellt hat. Indem ich beide nur in ihrem Verhältnis zur Vita secunda prüfe und ihnen nicht selbständige Abschnitte widme, spreche ich in gewisser Hinsicht bereits ein Urteil aus: die Vita secunda ergibt sich als die gesichertste von diesen Quellen, obwohl ich den hohen Wert der Erzählungen des Speculum Perfectionis nicht verkenne [2].

---

1) Sabatier, De l'authenticité de la Légende de S. François, S. 13.

2) Rinaldis Ausgabe der Vita sec. fufste auf der Handschrift 686 der Bibl. communale zu Assisi. Amoni tat bei dem Wiederabdruck nichts für die kritische Sicherstellung des Textes. Variantes seu correctiones zu Rinaldis Ausgabe stehen in dem seltenen Druck der Vita trium Sociorum, Pisauri 1828; vgl. dazu Ehrle, Zeitschr. f. kath. Theol. VII, 395. — Wie unsicher der gedruckte Text ist, zeigen nicht nur einzelne zutage liegende Unrichtigkeiten, sondern auch die von Sabatier an verschiedenen Stellen des Speculum Perf. gegebenen Proben aus der Originalhandschrift in Assisi, ferner P. Ed. Alençons Mitteilungen (Études francisc. IX, 204 ff.) und ein Vergleich mit der Handschrift in Marseille, deren Abschrift Sabatier mir freundlichst zur Verfügung stellte. — Es sind bisher nur zwei Handschriften bekannt: die erwähnte in Assisi und eine zweite im Musée franciscain zu Marseille; beide aus dem 14. Jahrhundert. Beide Handschriften weichen stark voneinander ab; vgl. Misc. Franc. VII, 80 und Anal. Boll. XVIII, 85 ff., 101 ff. So fehlen z. B. in der Handschrift von Marseille der Prolog, der Introitus ad secundum (wie denn überhaupt die Einteilung der Vita in drei Teile

a) Verhältnis der Vita secunda zur Legenda trium Sociorum.

Man hat die längste Zeit gemeint, die Vita secunda und die Legenda trium Sociorum seien fast zu gleicher Zeit entstanden. Die Legenda trium Sociorum ist nach dem ihr vorangestellten Schreiben der drei Genossen an den Generalminister Crescentius auf Veranlassung des Generalkapitels von 1244 begonnen und am 12. August 1246 — dem Absendungstage des Schreibens — vollendet gewesen; die Vita secunda ist, wie oben bereits ausgeführt wurde, zwischen 1244 und August 1247 verfaſst. Weil aber Inhalt und Wortlaut der beiden Schriften sich stellenweise stark berühren, so nahm man an, daſs Thomas für die Vita secunda die Legenda trium Sociorum noch benutzt habe [1].

Nach Sabatiers Meinung haben die Kämpfe im Orden zu einer konkurrierenden Geschichtschreibung der beiden Parteien geführt. Das Generalkapitel von 1244 beschloſs die Abfassung einer neuen Legende und forderte zur Einsendung von Material auf; während sich Thomas von Celano im Interesse seiner Partei von neuem an die Arbeit machte, schrieben auch die vertrauten Gefährten des Heiligen von ihrem Standpunkte aus eine Legende und schickten sie, noch ehe Thomas seine Arbeit beendigt hatte, dem Generalminister mit einem Schreiben zu, das ein „chef-d'œuvre de malicieuse bonhomie à l'adresse des biographes officiels du saint“ sei [2].

---

fehlt), die Kapitel II, 12. 13. 15. 22 und III, 26. 102. 103—107. 143; dafür hat diese Handschrift drei Kapitel mehr. — Über Bruchstücke einer dritten Handschrift in Poppi vgl. Anal. Boll. XVIII, 103 f. — Daſs P. Alençon eine kritische Ausgabe sowohl der Vita prima wie secunda vorbereitet, wurde bereits erwähnt.

1) Karl Müller, Anfänge, S. 180 vermutete, die Übereinstimmung sei aus der Benutzung der gleichen Quellen, die zwischen der Vita prima und 1247 liegen, entstanden. Dem steht aber entgegen, daſs die Leg. tr. Soc. Neues geben will, wie es in der Epistola heiſst: Der Generalminister möge es, wenn es ihm beliebe, den vorhandenen Legenden einreihen lassen. Die Frage erledigt sich natürlich, wenn die Leg. tr. Soc. überhaupt keine originale Quelle ist.

2) Sabatier, De l'authenticité, S. 12.

Thomas von Celano benutzte darauf die neue wertvolle Quelle noch für die Fortsetzung seiner Arbeit; er schmückte sich nicht nur mit den Verdiensten seiner Feinde, sondern er machte die Öffentlichkeit auch noch glauben, daſs die vertrauten Genossen des Heiligen seine treuen Helfer gewesen seien [1]. Das Werk der Genossen aber verfiel der Zensur und der Verfolgung der mächtigeren Partei.

Ich habe früher bereits zu beweisen versucht, daſs ein derartiger literarischer Betrug Celanos eine Unmöglichkeit ist [2]. Ich scheide hier deshalb aus, was in der Richtung solcher Annahmen liegt; es kann sich allein darum handeln, ob die drei Genossen vor Thomas von Celano ebenfalls eine Legende geschrieben haben, die von ihm benutzt werden konnte Es bliebe dann noch immer die Möglichkeit, daſs die Arbeit der drei Genossen beiseite geschoben worden wäre.

Sabatier stützte seine Vermutung nicht nur auf das Vorhandensein von Gegensätzen im Orden. Es war ihm — schon 1894 [3] —' aufgefallen, daſs die überlieferte Legenda trium Sociorum mit ihrem Inhalt nicht zu den Verheiſsungen des erwähnten Schreibens an den Generalminister passe: er schloſs daraus, daſs die erhaltene Legende ein Bruchstück sein müsse — der Rest war der Zensur der Ordensoberen zum Opfer gefallen. Im Speculum Vitae, einer weit späteren Kompilation, glaubte Sabatier Spuren der unterdrückten Teile zu finden. Während er dann nach dem vollständigen Original suchte und dabei das Speculum Perfectionis (1898) entdeckte, traten, angeregt durch Sabatiers Vermutungen, zwei

1) S. oben S. 178. Sabatier nimmt an, daſs Celano unter dem Einflusse der Leg. tr. Soc. die Fortsetzung der Vita sec. in einem neuen Geiste geschrieben habe: „Celano lui-même, qui au premier moment avait pris au pied de la lettre les formules de politesse du chapitre, finit par comprendre et par refondre complètement son œuvre“ (De l'authenticité de la Légende de S. François, S. 14). Man versteht dann wirklich nicht, warum dieser wandlungsfähige Schriftsteller nicht seine ganze Arbeit entsprechend umgoſs, sondern der Welt den Einblick in seine Charakterlosigkeit so leicht machte!

2) S. oben S. 176 ff.

3) Vie de S. François, S. LXIII ff.

italienische Franziskaner, Marcellino da Civezza und Teofilo Domenichelli, 1899 mit der „wahren“ Legenda trium Sociorum hervor: in einer italienischen Übersetzung vielleicht des 14. Jahrhunderts, die aufser der überlieferten Legende noch eine grofse Zahl neuer Kapitel enthielt, glaubten sie das (lediglich übersetzte) Original des Werkes der drei Genossen gefunden zu haben [1]. Vermutungen und Funde griffen hier so treffend ineinander, dafs man zunächst vor glänzenden wissenschaftlichen Entdeckungen zu stehen meinte [2]. Es kamen wohl Zweifel und Widerspruch, aber eine Weile stand der durch diese Funde allem Anschein nach bestätigten Meinung Sabatiers nichts mit ähnlicher Geschlossenheit gegenüber [3]. Aber ehe noch die Frage von der Richtigkeit der „vollständigen“ Legenda trium Sociorum geklärt war, erschien ein Aufsatz van Ortroys, der sich um die Behauptungen der beiden italienischen Franziskaner gar nicht kümmerte, sondern die alte Legenda trium Sociorum kurzerhand für eine wertlose Kompilation, zusammengestellt aus den beiden Biographien Celanos, aus Julian von Speier, Bonaventura und anderen Quellen des 13. Jahrhunderts, erklärte — für beinahe jeden Abschnitt zeigte van Ortroy die fremde Herkunft [4].

Es war die stärkste Überraschung in der Reihe von Ent-

---

1) La Leggenda di San Francesco, scritta da tre suoi compagni (Legenda trium Sociorum) pubblicata per la prima volta nella vera sua integrità dai Padri Marc. da Civezza e Teof. Domenichelli dei Minori. Roma 1899.

2) Ich bekenne gerne, dafs ich bei der ersten Anzeige dieser neuen Legenda tr. Soc. (N. Jahrb. f. d. klass. Altert., Gesch. u. Lit. 1900, S. 621 ff.) an die Richtigkeit des Ergebnisses glaubte. Ich bin erst durch neue Prüfung dieser Fragen und vor allem durch van Ortroys gleich zu erwähnenden Aufsatz zu anderer Anschauung gekommen.

3) Vgl. Tocco, Arch. st. ital. Serie V, t. XXXIII, 183 ff.; Della Giovanna im Giorn. stor. d. lett. ital. XXXIII (1899); Faloci-Pulignani, Misc. Franc. VII (1899); Minocchi, Arch. stor. ital. Serie V, Bd. XXIV und XXVI (1899 und 1900; als eigene Schrift unter dem Titel: La „Legenda trium Sociorum“. Nuovi studi sulle fonti biografiche di San Francesco 1900); Barbi, Bulletino della Soc. Dantesca, N. Serie VII (1900).

4) La Légende de S. François d'Assise dite „Legenda trium Sociorum“ (Anal. Boll. XIX, 1900, S. 119—197).

deckungen, die seit 1898 zum Vorschein gekommen waren: die bisher nie bezweifelte Legende der drei Genossen, die Sabatier früher unter allgemeiner Zustimmung „le plus beau monument franciscain et l'une des productions les plus délicieuses du moyen âge“ hatte nennen können [1], wurde von ihrem Platze gestoſsen, und noch dazu von der Hand eines in der Franziskanerforschung gewiſs konservativ Gesinnten. Die Rollen vertauschten sich: Sabatier, bisher der Zerstörer der alten Legenden, der von den Strenggläubigen bekämpfte Anwalt neuer Anschauungen, wurde zum Verteidiger der Tradition gegenüber van Ortroy, dem Mitgliede des Jesuitenordens! [2]

Van Ortroy stützte seine Beweisführung auf folgendes. Das der Legende vorangestellte Schreiben der drei Genossen an den Generalminister erklärte, die Legende solle Neues bringen, was den bisherigen Biographen unbekannt geblieben sei: „multa seriose relinquentes, quae in praedictis legendis sunt posita“, anderes aber vorbringend, was, „si venerabilibus viris, qui praefatas confecerunt legendas, haec nota fuissent, ea minime praeterissent“. Statt dessen folgt nun aber dem Schreiben eine Legende, die im allerstärksten Maſse aus den früheren Legenden — aus Celanos Vita prima und aus Julian von Speier — geschöpft ist. Man könnte annehmen, eine solche Entlehnung sei den Verfassern angängig erschienen und sie hätten damit lediglich den Zusammenhang für ihr neues Material herstellen wollen; aber fast der gesamte Rest der Legende berührt sich wiederum so enge mit der Vita secunda und mit Bonaventura, auch mit der Vita fr. Bernardi, der Vita fr. Egidii und Bernhards von Bessa Liber

1) Vie de S. François, S. LXVI.

2) Sabatier, De l'authenticité de la Légende de S. François dite des trois compagnons (Rev. hist. LXXV, 1901). Vgl. auch Minocchi, La questione Francescana (Giorn. stor. d. lett. ital. XXXIX, 1902, S. 304 ff.). Ähnlich wie Sabatier auch Tilemann, Spec. Perf. und Leg. tr. Soc., S. 55 ff. Vgl. ferner Faloci-Pulignani, Misc. Franc. VIII. — Sowohl Minocchi wie Faloci-Pulignani halten daran fest, daſs die Leg. tr. Soc. weder eine Kompilation, noch, wie Sabatier will, ein Torso sei. — Für Ortroy trat ein Lemmens, Scripta fratris Leonis, Rom 1902, S. 26.

de laudibus, daſs van Ortroy schloſs, ein solches Mosaik von Stellen anderer Quellen könne nichts anderes als eine Kompilation sein. Auch sagen die drei Genossen in ihrem Schreiben, sie wollten nicht eine fortlaufende Legende schreiben: „continuantem historiam non sequentes, sed velut de amoeno prato quosdem flores, qui arbitrio nostro sunt pulchriores“, excerpimus. Die nachfolgende Legende ist aber eine breite chronologische Führung der Erzählung bis kurz nach der ersten Wanderung nach Rom (n. 1—56); dann folgen einige Angaben über die Ordenskapitel, den Ordensprotektor und die ersten Missionen (n. 57—67); zum Schlusse ein Bericht über Tod und Heiligsprechung (n. 68—73). Auch darin also liegt ein Miſsverhältnis zwischen dem Schreiben und der Legende.

Daſs weder die Schriftsteller des 13. Jahrhunderts noch die Spiritualen des 14. Jahrhunderts, wie Ubertino da Casale und Angelo da Clareno, die sich doch so gern auf die Dicta fratris Leonis und auf die Gefährten des hl. Franz berufen, die Legende irgendwie zitieren, war für Ortroy ebenfalls ein Beweis, daſs sie nichts weniger als ein Werk der drei Genossen sein könne. Er setzte die Entstehung der Kompilation frühestens ans Ende des 13. Jahrhunderts.

Von den Aufstellungen Ortroys muſs man das eine wohl als unwiderlegbar annehmen: zwischen dem Schreiben an den Generalminister und der Legende der drei Genossen besteht ein vollkommener Widerspruch. Sollten sie wirklich zusammengehören, so bliebe nur die von Sabatier angenommene Erklärung übrig, daſs das Schreiben der drei Genossen „un chef-d'œuvre de malicieuse bonhomie à l'adresse des biographes officiels du saint“ sei [1], daſs die Genossen unter Verwendung so vielen bekannten Materials ihrer Erzählung lediglich eine bestimmte Tendenz geben wollten und daſs ihr Schreiben mit seinen Verheiſsungen dies lediglich maskierte. Aber diese Erklärung der Schwierigkeit bleibt unannehmbar: die Tatsache ihrer Mitarbeit an der Vita secunda Celanos und alle daraus zu ziehenden Folgerungen schlieſsen

1) De l'authenticité S. 12.

dies aus; die Quellenforschung darf von so gekünstelten und innerlich unwahrscheinlichen Voraussetzungen nicht ausgehen.

Stellt man sich hierin auf van Ortroys Seite, so bliebe doch die Möglichkeit, daſs Schreiben und Legende zwar beide echt sind, aber nicht zusammengehören. Dann löste sich allerdings der auffallende Widerspruch; aber einmal verliert dann die Legende zunächst jede nachweisbare Beziehung zu den vertrauten Gefährten und damit den wesentlichen Teil ihrer bisherigen Autorität, und andrerseits wird die Untersuchung dadurch auf ein neutraleres Feld gerückt: die Frage nach der Abhängigkeit von andern Quellen wird von dem drückenden Ballast, den die vorausgesetzte Verfasserschaft der drei Gefährten bildet, befreit. Es braucht dann nur entschieden zu werden, ob die Legende vor oder nach der Vita secunda und Bonaventura entstanden sein muſs, aber der Umstand, daſs so viele Irrtümer unmöglich auf die am besten unterrichteten Gefährten zurückgehen könnten, braucht dabei die Untersuchung nicht zu beeinträchtigen — ein anderer, ferner stehender Verfasser konnte sich in vieler Hinsicht irren, ohne daſs deshalb sein Werk eine spätere Kompilation sein müſste.

Ergibt sich aber bei solcher Untersuchung der kompilatorische Charakter der Legenda trium Sociorum, so muſs sie ganz beiseite geschoben werden, und es bleibt nur noch die Frage nach Herkunft und Zweck des Schreibens der drei Genossen übrig.

Die Untersuchung darf also nicht ausgehen von dem Verhältnis zwischen Brief und Legende, denn sie brauchen nicht zusammenzugehören, oder es kann der Brief für sich eine Fälschung sein — van Ortroy hat es erwogen und Sabatier hat dann auf die Inkonsequenz hingewiesen, diese Möglichkeit auszusprechen und dann doch den Inhalt der Legende zu kritisieren, weil er zu den Angaben des Briefes nicht stimme. Damit bleibt auch zunächst die handschriftliche Überlieferung, die für die Zusammengehörigkeit von Text und Legende spricht, auſser Betracht, denn so weit reicht sie zeitlich nicht hinauf, daſs sie ein auf anderem

Wege zuverlässig gewonnenes Ergebnis beeinträchtigen könnte. Als ein entscheidendes Moment möchte ich auch das Schweigen der die Quellen aufzählenden Schriftsteller des 13. Jahrhunderts nicht ansehen; denn diese Angaben sind nun einmal alle lückenhaft und unzuverlässig. Und ebenso ist es nicht angängig, die Angabe der Chronik der 24 Generale zum Beweise heranzuziehen; sie ist eine zu späte Quelle, so zuverlässig auch manche ihrer Mitteilungen sein mögen, und sie schöpft ihre Nachricht sicher nur aus dem Schreiben der drei Genossen.

So ist die Legenda trium Sociorum zunächst nur nach ihrem eigenen Werte und nach der Möglichkeit ihrer Selbständigkeit zu prüfen. Geht man nun aber vom Texte aus, so möchte ich einige Argumente, die Sabatier gegen van Ortroy angeführt hat, ebenfalls zuvor ausscheiden.

Sabatier betont, dafs die Legenda trium Sociorum die schlichteren Lesarten enthalte: die Vita secunda und noch mehr Bonaventura erweiterten bei Schilderung derselben Vorgänge den Text ihrer Vorlage — also der Legenda trium Sociorum. — Das Wunder trete schon in der Vita secunda stärker hervor.

Es ist wahr, dafs die mittelalterliche Quellenkritik das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis der Quellen nach solchen Grundsätzen zu bestimmen strebt; aber wenn es an anderen Beispielen dafür fehlen würde, so lehrten die franziskanischen Legenden aufs eindringlichste, mit welcher Vorsicht diese Grundsätze angewendet werden müssen, sobald es sich um das Material einer nicht mehr völlig primitiven Geschichtschreibung handelt. Der Grundsatz, dafs die Wunder mit zunehmender Entfernung von der Urquelle zunehmen, bleibt wohl in Geltung; aber in dieser Hinsicht hat Sabatier doch nur ein einziges auffallendes Beispiel gebracht [1].

Dafs aber Erweiterungen des Textes, seien sie nun rhetorischer Art oder auch sachlich vermehrend, ein Zeichen späterer Entstehung seien, darf im vorliegenden Falle nicht so all-

1) Sabatier, De l'authenticité, S. 16 Anm. Das ebend. S. 7 gegebene Beispiel (adhuc sanctus adorabor bei 2. Cel. I, 1, gegenüber adhuc adorabor bei Leg. tr. Soc. 4 [c. II]) ist nicht gut zu verwenden.

gemein behauptet werden; nur bei neu auftretenden Lokalisationen von Ereignissen oder Einfügung von Personennamen, wo ursprünglich keine bestimmte Person mit einem Vorgang in Beziehung gesetzt war, kann man vielleicht mit mehr Gewifsheit auf das zeitliche Verhältnis der Quellen schliefsen. Bonaventura hat seine Vorlagen viel häufiger verkürzt als erweitert: seine schriftstellerischen Absichten durchbrechen die naiven Prinzipien früherer Annalisten und Legendenschreiber. Lemmens hat aus einem römischen Kodex von S. Isidoro de Urbe Fassungen des Speculum Perfectionis und der Vita Aegidii veröffentlicht, die er um ihrer kürzeren Form willen für ursprünglichere Redaktionen als die bisher bekannten hielt [1], während es nach Sabatiers Meinung, dem ich in diesem Falle vollständig zustimme, kaum ein Zweifel sein kann, dafs es sich dabei um spätere Auszüge handelt [2]. Ortroy hat ferner Fälle angeführt, wo gerade die Legenda trium Sociorum gegenüber der Vita secunda die Fassung erweitert [3] — Fälle, die nicht zu bestreiten sind und über die sich Sabatier nicht geäufsert hat. Und die unanfechtbarsten Belege: aus der Vita prima lassen sich Stellen geben, die ausgeschmückter sind als die gleichen Stellen der Legenda trium Sociorum [4].

Vor allem aber wird die Anwendung dieser quellenkritischen Grundsätze dadurch noch erschwert oder unmöglich gemacht, weil von der Legenda trium Sociorum im sogen. Anonymus Perusinus eine Fassung vorliegt, die, wenn sie ein späterer Auszug wäre, beiden Grundsätzen entgegenhandelte. Nun spricht aber nichts dafür, dafs sie ein solcher Auszug ist, sondern sie mufs entweder eine parallele Fassung — gleich der Legenda trium Sociorum aus gemeinsamer Quelle fliefsend — sein, oder sie ist die Vorlage der Legenda trium Sociorum gewesen: in beiden Fällen sind

---

1) Lemmens, Documenta antiqua Franciscana I und II, Quaracchi 1901.

2) Sabatier, Actus b. Francisci et sociorum eius, S. LVIII.

3) Anal. Boll. XIX, 131 f.

4) Vgl. z. B. 1. Cel. II, 8 (n. 110) mit Leg. tr. Soc. n. 68.

alle von Sabatier gezogenen Schlüsse hinfällig. Es wird davon noch in einem Exkurs zu sprechen sein.

In gleicher Weise scheide ich das von Sabatier vorgebrachte Argument des einheitlichen Stils der Legenda trium Sociorum aus. Denn es ist ein Argument, bei dem ein jeder Forscher verschieden fühlt und das infolgedessen ebensowenig beweiskräftig sein kann wie der „parfum franciscain“, den Sabatier in dieser Legende findet — andere haben sie eine zusammengestohlene Kompilation genannt! Das einzig Entscheidende ist der Text selber; hält er der Prüfung nicht stand, so sind alle anderen Rettungsgründe hinfällig.

Van Ortroy hat den Text der Legenda und der vermutlichen Vorlagen nebeneinander gestellt. Ohne daſs ich das Verdienst van Ortroys, eine neue Anschauung zuerst ausgesprochen zu haben, im geringsten verkleinern will, glaube ich doch, daſs es damit noch nicht getan ist. Denn man verlangt dafür den unwiderleglichen Beweis, daſs die Vita secunda, Bonaventura usw. auch wirklich die Vorlagen sind und nicht doch etwa die Ableitungen. Van Ortroys Beweis läſst sich in dieser Hinsicht wohl noch etwas ausdehnen. Es finden sich ferner einzelne Stellen mit zum Teil auffallenden Nachrichten, für die van Ortroy keine Vorlagen hat nachweisen können; daſs damit Schwierigkeiten gegeben sind, läſst sich zunächst nicht bestreiten. In einigen Fällen hat Ortroy Texte nebeneinander gestellt, die sich nicht genügend berühren, um sie als Vorlage und Ableitung miteinander in Zusammenhang zu bringen. Auch scheint mir in der Frage der Anachronismen, die Ortroy in der Legenda trium Sociorum gefunden zu haben glaubte, die Abwehr Sabatiers in der Mehrzahl der Fälle geglückt [1] — nur die Erwähnung der Bestätigung des Tertiarierordens k a n n man mit Ortroy für einen Anachronismus ansehen, ohne daſs doch der Wortlaut die Gegengründe Sabatiers völlig ausschlösse.

Ich versuche, zum guten Teil parallel mit Ortroy, den Wert des Textes der Legende festzustellen. Daſs die Vita prima Celanos und die Legende Julians von Speier aufs

1) De l'authenticité S. 18 ff.

stärkste benutzt sind, gehört zu den sicheren Gewinnen der Beweisführung van Ortroys. Das bleibt, auch wenn man, wie es zunächst geschehen soll, vom Schreiben an den Generalminister völlig absieht, eine auffällige Tatsache. Hatte Thomas von Celano in seiner Vita secunda den Wunsch des Generalkapitels so aufgefaſst, daſs er nur sein früheres Werk ergänzte, so wäre in der Legenda trium Sociorum ein ganz anderer Wunsch erfüllt: eine Verarbeitung der früheren Legenden mit neuen Zutaten; mit dem Abbrechen der Erzählung beim Jahre 1210 und den kurzen Nachrichten, die dann noch folgen, wäre aber auch diese Absicht keineswegs durchgeführt. Und selbst wenn man annimmt, die alte Legenda trium Sociorum sei ein Torso, so müſste man dennoch angesichts ihres Charakters eher an ein vom Generalkapitelsbeschluſs ganz unabhängiges Unternehmen denken.

Zu den beiden Legenden, die also den Grundstock der Legenda trium Sociorum bilden, sind nun Zusätze hinzugefügt, von denen man, auch wenn sie sich mit den späteren Quellen berühren, doch nicht ohne weiteres sagen kann, daſs sie aus diesen geschöpft sein müſsten. Denn kompiliert sind schlieſslich alle Quellen, die nach der Vita prima entstanden sind — man könnte auch Bonaventura in ein ähnliches Mosaik auflösen, wie es Ortroy mit der Legenda trium Sociorum getan hat. Und daſs bei dieser die spätere Kompilation nicht überall zu erweisen ist, muſs den Gegnern Ortroys zugegeben werden: es gibt zahlreiche Stellen, wo es zunächst völlig zweifelhaft bleibt, ob die Legenda trium Sociorum Vorlage oder Ableitung ist. Das Urteil über diese unsicheren Stellen kann erst dann entschieden werden, wenn in anderen Fällen der Beweis für die eine oder andere Möglichkeit zweifelfrei geführt ist. Den gesamten Text mit solcher Absicht zu prüfen, ist des Raumes halber unmöglich; aber ein ausführliches Eingehen auf eine genügende Anzahl von Beispielen kann nicht umgangen werden.

Das erste Kapitel (n. 2—3 in den Acta Sanctorum) bietet in seinen Zusätzen kein verwendbares Beispiel [1]. Um

1) Sabatier, De l'authenticité, S. 6 hat die Worte der Mutter: „Quid de filio meo putatis? Adhuc erit filius Dei per gratiam“ als der

so stärker dagegen das zweite Kapitel. Auf die Erzählung der Gefangenschaft in Perugia, die sich mit der Vita secunda eng berührt, aber ohne dafs man über die Abhängigkeit etwas sagen könnte [1], folgt der Plan des jungen Franz, an einem Kriegszuge nach Apulien teilzunehmen. Die Legenda berührt sich hier in den Hauptstücken mit der Vita prima und secunda, in Einzelheiten mit Bonaventura. Man kann einen allgemeinen Schlufs vorausnehmen: bestände die Legenda hier aus der Vita prima und eigenem neuen Material, so dafs die Vita secunda aus ihr geschöpft hätte, so müfste der Verfasser der Vita secunda sorgfältig alles, was aus 1. Celano in der Legenda stammte, wieder ausgeschieden haben, denn die Vita secunda enthält hier nichts aus der Vita prima. Eine solche Arbeit ist wenig wahrscheinlich bei einem Verfasser, der um des Zusammenhanges willen sonst doch gelegentlich etwas aus der Vita prima mit übernimmt. Die neue Fassung des Ereignisses, die in der Legenda trium Sociorum vorliegt, hätte ihn wohl bestimmen können, sich ihr anzuschliefsen. Die Schwierigkeit löst sich ohne Frage ein-

---

Fassung der Vita secunda vorangehend bezeichnet („Quid putatis filius meus erit? Multorum gratia Dei filiorum patrem ipsum noveritis affuturum"). Aber gerade mit Beispielen solcher Art ist kein Beweis zu führen (vgl. auch das Beispiel bei Sabatier S. 7); sie finden sich ebenso häufig umgekehrt. Im gleichen 1. Kapitel ist ein Gegenbeispiel: 2. Cel. I, 1 sagt, Franz schien infolge seiner vornehmen Sitten gar nicht wie der Sohn seiner [bürgerlichen] Eltern; die Leg. tr. Soc. aber erweitert: Franz erschien nicht als der Sohn seiner Eltern, sed cuiusdam magni principis. Dagegen ist aus dem 1. Kapitel ein auffallendes Beispiel zu erwähnen: die Leg. tr. Soc. schildert nach 1. Cel. I, 7, dafs Franz einmal einem bittenden Armen kein Almosen gab und es dann sogleich bereute. 2. Cel. erwähnt das Ereignis nicht; aber bei Bonaventura wie im Anonymus Perus. ist hinzugefügt, dafs Franz dem Armen darauf nachlief und ihm das Almosen gab. Hier möchte man ohne weiteres auf die Priorität der Leg. tr. Soc. schliefsen. Aber der Fall kompliziert sich dadurch, dafs der Anonymus Perus. ebenfalls in Frage kommt, und zweitens hat die Leg. tr. Soc sowohl gegenüber 1. Cel. wie Bonaventura am Anfang der Erzählung eine Erweiterung: der Vorgang ist auf den väterlichen Laden lokalisiert, und zwar scheint dabei der Ausdruck Bonaventuras „negotiationis tumultibus" das Bindeglied zwischen 1. Cel. und Leg. tr. Soc.

1) Vgl. oben S. 484 Anm. 1.

facher, wenn man sich die Legenda trium Sociorum aus der Vita prima und secunda entstanden denkt. Diese Annahme wird durch eine Reihe von Einzelheiten unterstützt: 1) Die beiden Viten Celanos und Bonaventura bringen den Vorgang noch ohne eine Zeitbestimmung; die Legenda trium Sociorum knüpft als erste an die Gefangenschaft in Perugia mit der Wendung an: „Post paucos vero annos“. Erweiterungen, die sich auf bestimmtere Chronologie oder auf Lokalisierung beziehen, deuten, wie bereits erwähnt wurde, in stärkerem Maſse als bloſs rhetorische Erweiterungen auf spätere Entstehungszeit hin. 2) Die Vita secunda bringt vor dem Kriegszuge nach Apulien und den zugehörigen Visionen die Erzählung, daſs Franz einem armen Soldaten seine Kleider geschenkt habe, und zwar ohne direkten Zusammenhang mit dem Kriegszuge. Bei Bonaventura liegt bereits eine zeitliche Verbindung der beiden Ereignisse vor: dem Verschenken der Kleider folgt in der „nocte sequente“ die erste Vision; aber die für den Kriegszug bestimmten kostbaren Kleider schafft sich Franz erst nach der Vision an. Die Legenda trium Sociorum gibt nun Geschenk und Vision als Ursache und Wirkung, und die verschenkten Kleider sind jetzt die für den Kriegszug angeschafften geworden. 3) Die Vita prima spricht nur davon, daſs ein „nobilis quidam civitatis Assisii“ an einem Kriegszuge nach Apulien teilnehmen wollte und daſs Franz beschloſs, sich ihm anzuschlieſsen. Dasselbe berichtet Julian von Speier. Die Vita secunda nennt bei ihren Zusätzen zur Vita prima niemand. Bonaventura (n. 9) erwähnt bei der Zusammenarbeitung der früheren Berichte den nobilis nicht, sondern sagt, Franz habe sich „in Apuliam ad quemdam liberalem comitem“ begeben wollen. Die Legenda trium Sociorum erzählt wie die Vita prima von der Absicht des nobilis de civitate Assisii, fährt dann aber fort: „quo audito Franciscus ad eundum cum illo aspirat, ut a quodam comite Gentili nomine miles fiat“. Es wird also hier sowohl Celanos nobilis aus Assisi wie Bonaventuras apulischer comes gebracht, und dieser bekommt zum ersten Male einen bestimmten Namen [1].

1) Es ist allerdings möglich, daſs der Zusatz nomine erst von späteren Abschreibern beigefügt wurde; der Text in den Acta SS. lautet

Nun ziehe man noch den Anonymus Perusinus hinzu; da wird so wenig wie bei Benaventura der nobilis aus Assisi erwähnt, sondern es heifst: Franz wollte „ad comitem gentilem in Apuliam proficisci". Bedenkt man die doppelte Bedeutung von gentilis (sowohl „vornehm" wie auch „demselben Stamme angehörig"), so drängt sich der Schlufs auf, dafs der Anonymus Perusinus aus dem adligen Landsmanne aus Assisi, von dem Celano spricht, und dem apulischen Grafen Bonaventuras, um den Widerspruch der beiden Berichte zu heben, einen in Apulien weilenden, aber aus Assisi stammenden Grafen gemacht hat. Der Verfasser der Legenda trium Sociorum aber begriff diese Kombination nicht mehr, sondern nahm vielleicht das adjektivische gentilis des Anonymus Perusinus für den gleichlautenden Eigennamen, und um keine der abweichenden Lesarten seiner Vorlagen, der Vita prima und Bonaventuras, abzulehnen, brachte er beide nebeneinander. Es scheint mir nicht wohl möglich, eine andere Entwickelungsgeschichte dieser Stelle anzunehmen; Bonaventura würde den Namen des Grafen gebracht haben, wenn er ihn in einer so gut beglaubigten Vorlage gefunden hätte. 4) Die Vita prima bringt nur eine Vision; das Abstehen vom Kriegszuge ist nicht recht genügend begründet. Die Vita secunda fügt zur besseren Motivierung eine zweite Vision hinzu, ohne Zeit- und Ortsangabe; da aber Franz nach dieser in die Heimat „zurückkehrt", so mufs man schliefsen, dafs die zweite Vision schon aufserhalb Assisis nach Antritt der Reise stattfand. Bonaventura hebt den Mangel, als er die beiden Berichte Celanos vereint: er läfst die Reise „usque ad proximam civitatem" an-

---

nur: ut a quodam comite gentili miles fiat. Schon Wadding hat überlegt (Annales I, 27), ob gentilis Eigenname sein solle, und sich dagegen erklärt. Der Bollandist (Acta SS. S. 565) schliefst sich an Wadding an, obwohl er auf einen damals existierenden Grafen Gentilis hinweist. Die späteren Ausgaben der Leg. tr. Soc. haben, soviel ich sehe, alle auch das Wort nomine. Ich würde bei dieser Unsicherheit des Textes den Punkt nicht so stark hervorgehoben haben, wenn nicht sowohl Thode S. 19 wie Sabatier, Vie de S. François, S. 19 Gentilis als Eigennamen genommen hätten — Sabatier unter Feststellung dreier Grafen dieses Namens.

getreten sein. Die Legenda trium Sociorum hat die Erzählung wie Bonaventura, bestimmt aber für den Leser diese proxima civitas durch den Zusatz: „usque Spoletum", und ein Unwohlsein des Reisenden in dieser Stadt wird — damit auch über den Text des Anonymus Perusinus hinausgehend — noch hinzugefügt. — So liegen für dieses Kapitel vier starke Hinweise vor, daſs die Legenda trium Sociorum nicht nur später als die Vita secunda, sondern auch später als Bonaventura verfaſst ist.

Der Anfang des dritten Kapitels der Legenda trium Sociorum (n. 7: Gastmahl mit den Freunden, Zug durch die Stadt Assisi, Frage der Freunde, ob Franz sich verheiraten wolle) berührt sich eng mit den Erzählungen der Vita prima (I, 3) und secunda (I, 3), und zwar sind in der Legenda trium Sociorum die beiden, voneinander ganz unabhängigen Berichte Celanos in feste Verbindung gebracht. Natürlicher ist wiederum die Annahme, daſs diese beiden Berichte nachträglich zusammengefaſst wurden, als daſs Celano für seine Vita secunda aus dem Berichte der Legenda trium Sociorum alles aus der Vita prima stammende sorgfältig ausschied und dabei den Zusammenhang der Erzählung wieder löste. Sehr auffallend ist ferner, daſs die Legenda nach dieser Schilderung mit Worten fortfährt, die der Vita prima entnommen sind, dort aber in einen andern Zusammenhang gehören. Die Vita prima (I, 2) berichtet, daſs die neue Entwickelung Franzens mit einer schweren Krankheit begann; als der Genesende dann zum ersten Male wieder ins Freie kommt und die Landschaft vor der Stadt Assisi sieht, vollzieht sich in ihm eine Änderung: „In nullo eum potuit delectare". Celano fährt fort: „Ab ea itaque die coepit se ipsum vilescere sibi et in contemptu quodam habere, quae prius in admiratione habuerat et amore" usw. Man hat diese Krankheit und die durch sie bedingte Veränderung im Innern Franzens stets als treffende Wahrheit angenommen: der Bericht Celanos ist wohl überall verwendet worden, wo man im Leben des Heiligen die erste Wendung zur Verinnerlichung schildern wollte. So hat es auch Sabatier in seiner Vie de S. François getan. Wie aber kommt es, daſs die

Legenda trium Sociorum davon gar nichts weiſs? Wie konnte es geschehen, daſs ihre Verfasser die nachfolgenden Worte Celanos fast wortgetreu herübernehmen, aber im Anschluſs an das Gastmahl und die Frage der Freunde, ob Franz sich verheiraten wolle? [1] Sabatier hat von der Legenda trium Sociorum, um ihre eigenen Wiederholungen z. B. im zwölften Kapitel zu rechtfertigen, gesagt, die Verfasser strebten nach äuſserster Vollständigkeit, berichteten alles, was sie aus der Vita prima oder aus eigener Erfahrung wüſsten, selbst wenn dadurch gwisse Widersprüche in ihre Erzählung hineingetragen würden. Hätten die Verfasser wirklich ein solches Prinzip der Gewissenhaftigkeit gehabt, so bliebe das Verschweigen der Krankheit unerklärlich. Die Aneignung des nachfolgenden Satzes aus Celano legt vielmehr auch hier den dringenden Verdacht nahe, daſs reine Kompilatoren hier am Werke waren. Um so mehr, als diesem Satze dann in der Legenda trium Sociorum sogleich ein anderer folgt, der wiederum aus der Vita prima, aber aus einem andern Zusammenhange (Anfang von I, 3) entnommen ist.

Die Mitte des dritten Kapitels enthält eine Stelle (n. 9), für die van Ortroy keine Vorlage und keine Berührung mit irgendeiner andern Quelle gefunden hat. Sie berichtet von Franzens Fürsorge für die Armen, von der Liebe seiner Mutter zu ihm und verweist nochmals auf sein früheres ungebundnes Leben. Die Verteidiger der Legenda trium Sociorum können wohl sagen, daſs der letzte Punkt von den Späteren weggelassen sei, um Franz nicht allzusehr mit Jugendsünden zu belasten; aber die ersten beiden Punkte würde man doch in der Vita secunda und bei Bonaventura vermuten. Ihr Fehlen ist kein direkter Beweis gegen die Priorität der Legenda trium Sociorum, aber es ist möglich, daſs hierbei nichts anderes als eine spätere Erweiterung der wenig bekannten Jugendgeschichte des Heiligen vorliegt.

Den Schluſs des dritten Kapitels (n. 10) bildet die Pil-

1) Die Leg. tr. Soc. fährt nach dem Gastmahl und der Frage der Freunde fort: „Ab illa itaque hora coepit se vilescere et illa contemnere, quae prius habuerat in amore“ usw.

gerfahrt nach Rom. Die Erzählung berührt sich stark mit der gedrängter berichtenden Vita secunda, an zwei Stellen (tunc temporis und ante flores ecclesiae) mit Bonaventura. Der Bericht über das reiche Geldgeschenk, das Franz dem hl. Petrus machte, wird in der Vita secunda mit wenigen Worten erzählt: „plena manu pecuniam iactat in loco"; Bonaventura erwähnt es gar nicht; die Legenda trium Sociorum dagegen schmückt den Vorgang so aus, dafs sie als Erweiterung der Vita secunda erscheint: „cum magno fervore manum ad bursam ponit et plenam denariis traxit eosque per fenestram altaris proiiciens tantum sonum fecit, quod de tam magnifica oblatione omnes astantes plurimum sunt mirati". Es ist nur ein Beispiel dafür, wie oft man die Legenda trium Sociorum angesichts solcher Erweiterungen für die spätere Quelle ansehen könnte, wenn man darauf allein bauen wollte! Ein Zusatz, den die Vita secunda hat, spricht für ihre Originalität: sie nennt den Platz der Bettler vor St. Peter das Paradies (in paradiso ante ecclesiam s. Petri) — ein Ausdruck, der dem Verfasser der Legenda trium Sociorum nicht bekannt war. Andrerseits hat die Legenda trium Sociorum einen auffälligen Zusatz: Franz bettelte „gallice, quia libenter lingua gallica loquebatur, licet ea recte loqui nesciret". Zwar wird schon in der Vita prima erwähnt, dafs Franz gern französisch sang (I, 7: lingua francigena), und ebenso in der Vita secunda (I, 8 und III, 67); aber nur aus dieser Stelle der Legenda trium Sociorum erfährt man, dafs er das Französische niemals ganz beherrschte. Warum ein späterer Kompilator diesen Zusatz aus freien Stücken beigefügt haben sollte, ist nicht erfindlich; hier mufs irgendein originales Wissen zugrunde liegen. Eine derartige Feststellung, die noch wiederholt zu machen sein wird, schliefst den kompilatorischen Charakter der Legenda trium Sociorum natürlich nicht aus; aber sie erschwert die glatte Lösung der Frage unzweifelhaft [1].

Ganz ungünstig für die Originalität der Legenda trium

1) Der Anonymus Perusinus berichtet von der Pilgerfahrt nach Rom leider überhaupt nichts, so dafs er keine Hilfe zur Erklärung bietet.

Sociorum fällt das Ergebnis aus, wenn man die Komposition der Kapitel 5–7 (n. 7 — erste Hälfte von 13) ins Auge faſst. Das Gerüst der ganzen Erzählung gibt die Vita prima I, 3 ab; jedoch sind groſse Partien eingeschoben, die sich mit zweitem Celano I, 3–5 berühren, und zwar wird durch diese Einschiebsel, die also möglicherweise als selbständiges Wissen der drei Gefährten anzusehen wären, die eng zusammengehörende Erzählung der Vita prima aufgelöst. Diese beschreibt — von der Vita secunda darin ergänzt — einen verständlichen, unter immer neuen Eindrücken sich vollziehenden Entwicklungsgang: wir hören von der schweren Krankheit, dann von dem Streben nach ernsthafter äuſserer Betätigung, dem ein ständiges Grübeln (Visionen) gegenübersteht; alte und neue Ideale streiten sich in seinem Inneren; seit er den Zug nach Apulien aufgegeben hat, ist Franz in seinen Gedankengängen verändert; er zieht sich von dem weltlichen Treiben zurück und sucht die Einsamkeit auf; mit einem Freunde geht er zu einer Höhle, begibt sich aber allein ins Innere und in langem Gebete setzt er sich mit sich selber auseinander; zum Freunde zurückkehrend ist er „ita labore confectus, ut alius intrans, alius exiens videretur"; bei solchen Gebeten wird es in seiner Seele klarer; aber er verbirgt noch den neuen geistigen Besitz, er spricht in Bildern, die nicht verstanden werden, von seiner Zukunft; man fragt ihn, angesichts dieses auffälligen Wesens, ob er sich etwa verheiraten wolle; er antwortet bejahend mit einem Bilde, das Thomas von Celano dem Leser sogleich erläutert: die schönste und vornehmste Braut, die Franz heimführen zu wollen vorgab, sei die vera religio. Das folgende Kapitel erzählt dann eine weitere Stufe der Entwickelung.

Ob Celanos Erzählung historisch wahr ist oder nicht, bleibt zunächst gleichgültig; sie ist jedenfalls einleuchtend als eine durchaus mögliche Entwicklung.

Man vergleiche damit die Legenda trium Sociorum. Bei ihr fällt die Krankheit weg und damit der stärkste Anstoſs zur innern Wandlung. Auch sie läſst Franz — im wörtlichen Anschluſs an die Vita prima — mit dem Freunde zur Höhle gehen und ihn im Innern beten; da aber wird

eingeschoben, was die Vita secunda I, 5 in anderem Zusammenhange bringt: daſs der Teufel ihm ein buckliges Weib zeigt, um ihn abzuschrecken; dann geht es wieder mit den Worten der Vita prima weiter — mit Worten, deren ursprünglicher Zusammenhang freilich durch das Einschiebsel gestört ist: denn nun scheint es, als ob Franz infolge der teuflischen Vision ganz verändert zum Freunde zurückkehrt — wieder also eine Abschwächung der eigenen inneren Arbeit Franzens!

Nahm etwa Celano für seine zweite Vita die neue Nachricht der drei Gefährten von der teuflischen Vision auf? Dann hätte er nicht nur auch hier wieder sorgfältig aus der Erzählung der drei Gefährten ausgeschieden, was diese aus der Vita prima übernommen hatten, sondern auch den neuen und offenbar von den Gefährten doch wohl besser gekannten Zusammenhang der Dinge wieder beseitigt. Aber dieser Zusammenhang ist kein besserer: der einfache Bericht der Vita prima wird durch die eingeschobene Vision um seine Natürlichkeit gebracht; in der Vita prima liegt ein begreiflicher innerer Vorgang vor, in der Legende der Genossen muſs die Vision motivieren [1]. Dann hätte also die Vita secunda auf den natürlicheren Bericht der Vita prima zurückgegriffen. Aber wenn sie so gewissenhaft bringen wollte, was die Legenda trium Sociorum an Neuem gab, so ist auffallend, daſs sie die zuvor besprochenen, bisher unableitbaren Absätze der Legenda nicht auch brachte.

Die Lösung ist auf andere Weise überzeugender. Die Vita secunda bringt die Vision, nachdem sie vorher kurz erwähnt hatte, daſs Franz einsame Orte für seine Gebete aufsuchte. Der Kompilator der Legenda trium Sociorum suchte nun diese Angabe mit der Höhle der Vita prima zu vereinen und verlegte infolgedessen die Vision in die Höhle, ohne sich um die Zerstörung des Berichtes der Vita prima zu kümmern. Die Vita secunda fährt nach der Vision mit einer göttlichen Ermahnung für Franz fort; sie paſste

1) Man beachte, daſs die vertrauten Gefährten, wenn von ihnen diese Erzählung herrührte, natürliche Vorgänge durch wunderbare Visionen ihrer Wahrheit beraubt hätten — ein Moment, das keineswegs zu der gerühmten Schlichtheit der Gefährten paſst!

dem Kompilator nicht so gut, wie die Fortsetzung in der Vita prima; er liefs sie deshalb hier ausfallen, stellte sie aber an eine andere Stelle, an den Anfang des vierten Kapitels.

Die Vermutung, dafs die Vita secunda hier die originale Quelle ist und nicht die Ableitung, wird dadurch noch bestärkt, dafs ihre Erzählungen — die Vita prima ergänzend — dieselben Entwickelungsstufen einhalten wie diese; die Legenda trium Sociorum wirft dagegen vor der Zeit etwas hinein, was in den beiden Viten Celanos erst einem spätern Zeitpunkt angehört: die Leprosenpflege. Die oben angeführte Schilderung der Vita prima zeigt die zunehmende Verinnerlichung des Suchenden; die schliefslich erfolgende Hinwendung zu den Leprosen ist die erste Tat aus den neuen Anschauungen heraus und angesichts der darin liegenden Selbstaufopferung sicherlich kein vor der inneren Wandlung liegendes Ereignis. Dieselbe Anordnung hält die Vita secunda inne. Die Legenda trium Sociorum wird dadurch unglaubwürdig, dafs sie die Hinwendung zu den Leprosen vor dem Aufsuchen der Einsamkeit, vor der inneren Wandlung infolge langen Gebetes berichtet.

Wufsten es die drei Genossen wirklich besser, so hätte auch hier die Vita secunda ihnen folgen müssen. Es will statt dessen — wie oben bei der übergangenen Krankheit Franzens — scheinen, als ob der Kompilator für den langsamen und folgerichtigen Entwickelungsgang Franzens keine Aufmerksamkeit und kein Verständnis besessen habe. Ebenso gravierend ist ferner, dafs in diesen Kapiteln bei dem Hineinschieben anderer Stücke in den Bericht der Vita prima eine zwecklose Wiederholung zustande gekommen ist. Am Anfang von Kapitel 3 (n. 7) ist die Frage der Freunde erzählt, ob Franz sich verheiraten wolle; am Anfang des 5. Kapitels wird sie wiederholt, weil der Verfasser gerade das in der Vita prima der Frage Vorangehende ausgeschrieben hatte. Der Kompilator ist sich der Wiederholung zwar bewufst und schiebt ein rursus ein — es macht seine Verlegenheit nur um so deutlicher. Und der ganze letzte Teil des 5. Kapitels (n. 15) ist ein Vorwegnehmen von Dingen,

die in diesen Zusammenhang noch nicht gehören und jedenfalls gegen die Geschicklichkeit des Verfassers der Legenda trium Sociorum sprechen.

Auf die Frage der Freunde folgt die Vision in S. Damiano. Sie berührt sich mit der Vita secunda I, 6, aber mitten darin steht ein Satzteil aus der Vita prima („quae prae nimia vetustate casum proximum minabatur"). Es wäre ja denkbar, daſs die drei Gefährten in ihre neue Erzählung einige passende Worte aus der Vita prima eingeschoben hätten; aber daſs Celano bei der Abfassung der Vita secunda zwar die ganze Stelle aus der Legenda trium Sociorum übernahm, nur aber gerade diese Worte aus der Vita prima wegließs, will nicht einleuchten. Auch hier scheint vielmehr Vita prima und Vita secunda von einem Späteren zusammengearbeitet. Um so mehr, als an dieser Stelle die Erzählung fortgebildet ist: in der Vita secunda spricht nur Christus zu Franz, in der Legenda trium Sociorum gibt Franz auch noch eine Antwort. Und wieder entsteht durch die Hineinarbeitung anderer Erzählungen in die Vita prima eine Wiederholung: der Priester von S. Damiano erhält nach dieser Vision Geld von Franz; am Anfang des 6. Kapitels beschenkt ihn Franz von neuem, und der Verfasser läſst, wie man deutlich merkt, die ihm unklare Frage offen, ob beide Male derselbe Priester gemeint sei. In der Vita prima und secunda sind es Erzählungen, die sich gewiſs ergänzen sollen, aber Celano erzwingt keine Zusammenhänge, weil sie bei diesen losen Überlieferungen gar nicht ganz herzustellen waren; der spätere Kompilator verrät sich, indem er verschmelzen und in eine bestimmte Zeitfolge bringen will, was nicht völlig verschmelzbar war. Bonaventura verrichtete die Verschmelzung der Vita prima und secunda weit geschickter: er lieſs, um keinen Widersprüchen und Unklarheiten Raum zu geben, die erste Beschenkung des Priesters weg.

Die erste Hälfte des 6. Kapitels (n. 16—18) schlieſst sich vollkommen an die Vita prima I, 4—6 an. Die zweite Hälfte (n. 19 und 20) ist zwar ebenfalls auf der Vita prima aufgebaut, aber neben zwei Stellen, die sich mit der Vita secunda berühren, stehen auch zwei selbständige Zusätze:

da geht der Vater zuerst zu den Konsuln der Stadt und dann erst zum Bischof, und weiterhin erregt der Vater die Zuschauer, als er mit dem Geld und den Kleidern davongeht und dem Sohne kein Stücklein läſst. Der zweite Zusatz braucht nicht mehr zu sein als die sich aufdrängende Erweiterung der Vita prima; die Legenda trium Sociorum spinnt den Bericht der Vita prima in diesem Kapitel überhaupt aus: bei der Szene vor dem Bischof werden die gewechselten Reden im Wortlaut gebracht und bei dem Ablegen der Kleider wird ausgemalt, wie es in der camera episcopi geschieht usw. Alle diese Fortbildungen fehlen in der Vita secunda und bei Bonaventura. Der erste Zusatz freilich hat keine Vorlage; wieder fragt man, warum die Vita secunda und Bonaventura eine so gut beglaubigte Nachricht nicht brachten? Die Nachricht selber ist allerdings nicht ganz stichhaltig: die Konsuln sagen dem Vater, sie hätten keine Macht über den Sohn, da dieser nach seiner Aussage in das servitium Dei eingetreten sei; aber Franz war ja noch gar nicht geistlich geworden, und die bloſse unbestimmte Erklärung, sich dem Dienste Gottes widmen zu wollen, hätte wohl kaum genügt, die Rechte der weltlichen Obrigkeit aufzuheben. So ist dieser Zusatz nicht sehr glaubwürdig, sondern auch er sieht einer späteren Ausschmückung sehr ähnlich.

Das 7. Kapitel, bei dem sich dieselbe Verarbeitung der Vita prima und secunda behaupten läſst, enthält zwei mit diesem Hinweis noch nicht erledigte Stellen, für die van Ortroy keine Vorlage und keine Erklärung gewuſst hat. Es heiſst (am Anfang von n. 22): Franz hatte früher ein verwöhntes Leben geführt; „quippe, ut ipse vir Dei confessus postea est frequenter, electuariis et confectionibus utebatur et a cibis contrariis abstinebat“. Diese Berufung auf eigene Aussagen des Heiligen erweckt den Glauben, als ob der Verfasser sie selber gehört oder doch noch von Ohrenzeugen erfahren hätte. Es ist die einzige Stelle dieser Art in der Legenda trium Sociorum; sie zwingt zwar nicht zur Annahme frühzeitiger Abfassung, aber sie könnte, falls andere Gründe dafür vorhanden wären, sie gewiſs unterstützen. Vielleicht führt sie aber gemeinsam mit den bereits erwähn-

ten, bisher unableitbaren Stellen auf eine Seitenlinie der Überlieferung, die in den Viten Celanos und Bonaventuras noch keinen Niederschlag gefunden hat. Anders steht es mit der zweiten Stelle, die eine Schwierigkeit zu bieten scheint. Die Worte, mit denen Franz zur Wiederherstellung von S. Damiano auffordert (n. 24: „Venite et adiuvate me in opere ecclesiae S. Damiani, quae futura est monasterium Dominarum, quarum fama et vita in universali ecclesia glorificabitur Pater noster coelestis“) stehen wörtlich ebenso im Testamente der hl. Klara. Und das ist für beide Dokumente nicht vorteilhaft. Das Testament der hl. Klara kann mit völliger Sicherheit weder für echt noch für unecht erklärt werden, aber es ist in hohem Maſse verdächtig [1]. Wäre

1) Sabatier nimmt es für echt (Speculum Perf. S. 182 Anm. und S. 320 Anm. 1), P. Bonaventura und Lempp halten es für unecht; Lemmens hat es (Röm. Quartalschr. XVI, 97) von neuem verteidigt. Aber das flüssige Latein des Testamentes, die starke Benutzung der Klarissenregel, die Erwähnung eines angeblich von Innocenz III. gegebenen Privilegs machen es doch stark verdächtig. Diejenigen, die sich für die Echtheit der beiden Dokumente ausgesprochen haben, mögen den Widerspruch des Testamentes zur Leg. tr. Soc. gerade an diesem Punkte vergleichen. Die Leg. tr. Soc. sagt am Schlusse von c. 7: „Quarum vita mirifica et institutio gloriosa a sanctae memoriae domino Papa Gregorio IX., tunc temporis Hostiensi episcopo, auctoritate sedis apostolicae est plenius confirmata.“ Diese Stelle ist aber entstanden aus den Worten der Vita prima: „... ipsarum vita mirifica et institutio gloriosa, quam a domino Papa Gregorio, tunc temporis Hostiensi episcopo, susceperunt.“ Man sieht, daſs die Leg. tr. Soc. eine päpstliche Konfirmation erst in die Worte der Vita prima hineingelegt hat. Wäre die Angabe des Testamentes der hl. Klara richtig, so wäre die Angabe der Leg. tr. Soc. zum mindesten ungenau. Denn da der Kardinal von Ostia erst nach dem Tode Innocenz' III. zu Franz in Beziehung getreten ist, so fällt die von der Leg. tr. Soc. gemeinte Konfirmation oder Anerkennung irgendeiner Lebensregel erst in die Zeit Honorius' III. Wie das Testament, so spricht auch die Vita S. Clarae von Innocenz III. Haben diese beiden Zeugnisse recht, so haben die angeblichen drei Gefährten unrecht. Freilich liegt es mir trotzdem fern, damit dem Testament oder der Vita S. Clarae den Besitz einer unanfechtbaren Nachricht zuzusprechen. Der Verfasser der Vita S. Clarae konnte sich irren. Sollte Thomas von Celano der Verfasser sein, was ich auf Grund der unkontrollierbaren Notiz des Codex Magliab. (Misc. Franc. VII, 157) noch nicht für ausgemacht halte, so würde er der in der Vita prima gemachten Angabe widersprechen.

das Testament echt, so würde es bei weitem wahrscheinlicher sein, daſs es die Vorlage für eine spätere Legende wurde, als daſs die hl. Klara bei Aufsetzung ihres letzten Willens die Legenda trium Sociorum zu Rate zog. Ist das Testament unecht, so könnte natürlich die Legenda trium Sociorum sehr wohl echt und bei der Anfertigung des Testamentes benutzt sein. Aber nun ist die fragliche Stelle ja selber nichts anderes als Legende, die sich in der Zeit zwischen Abfassung der Vita prima und der Vita secunda (oder ev. der Legenda trium Sociorum) gebildet hat. Die Vita prima berichtet auch hier die annehmbare Wahrheit: da spricht Franz keine unmöglichen Prophezeiungen aus, sondern Celano sagt lediglich, daſs Franz das Kirchlein wiederherstellte, das später die Heimat der Klarissen wurde. Die Vita secunda bringt die Fortbildung der Überlieferung: ein Zusammenhang zwischen den beiden getrennten Nachrichten der Vita prima ist hergestellt, indem Franz bei der Wiederherstellung von S. Damiano prophezeit, daſs künftig dort das Kloster der sanctarum virginum Christi sein werde. Bonaventura übergeht die Prophezeiung ganz; die Legenda trium Sociorum aber bringt meines Erachtens die weitere Fortbildung über die Vita secunda hinaus, denn sie gibt einen langen Wortlaut der Prophezeiung [1]. Hier wie im vorangehenden Falle wird der Wortlaut von Äuſserungen eingefügt, die in der Vita secunda nur angedeutet waren. Das macht den Text der Legenda trium Sociorum verdächtig, besonders da, wo es sich um Worte des hl. Franz selber handelte: hätte die Vita secunda nicht solche Goldkörner, von den vertrauten Gefährten gewährleistet, sicherlich überliefert? Daſs die Vita secunda angebliche Äuſserungen des

1) Vita secunda I, 8: „Ferventissime ad opus illius ecclesiae animat omnes et monasterium esse ibidem sanctarum virginum Christi audientibus cunctis gallice loquens clara voce prophetat." — Leg. tr. Soc. c. 7 (n. 24): „Cum aliis autem laborantibus in opere praefato persistens clamabat alta voce in gaudio spiritus ad habitantes et transeuntes iuxta ecclesiam dicens gallice eis: Venite et adiuvate me in opere ecclesiae S. Damiani, quae futura est monasterium Dominarum, quarum fama et vita in universali ecclesia glorificabitur Pater noster coelestis. Ecce quomodo spiritu prophetiae repletus vere futura praedixit."

hl. Franz gerne im Wortlaut bringt, zeigt sich sowohl im vorangehenden wie im nachfolgenden Kapitel (I, 7 und I, 9) und sonst wiederholt. Der Anreiz aber, neue Aussprüche des hl. Franz zu formulieren, liegt im Wesen der fortschreitenden Legendenbildung. In diese Entwicklung der Legende reiht sich das Testament der hl. Klara wie die Legenda trium Sociorum mit ihrem Wortlaute der Prophezeiung allzu sichtbar ein, als daſs die Wahrscheinlichkeit ihrer Echtheit bekräftigt würde.

Bei Kapitel 8 fällt es auf, daſs für die erste Hälfte (n. 25 – 27) anstatt der Vita prima die Legende Julians von Speier zu Grunde gelegt ist. Eingeschoben ist (n. 26) aber eine Stelle, die wiederum kaum anders denn als Fortbildung der Legende über alle Quellen einschlieſslich Bonaventura hinaus aufgefaſst werden muſs: nur in der Legende trium Sociorum findet sich, daſs Franz einen Vorläufer gehabt habe, der mit den Worten „Pax et bonum" durch die Straſsen von Assisi gegangen sei und der „sicut Joannes Christum praenuncians Christo incipiente praedicare defecit, ita et ipse velut alter Joannes beatum Franciscum praecesserit in annunciatione pacis. Qui etiam post adventum ipsius non comparuit sicut prius". Eine solche Nachricht hätte sich die Vita secunda sowohl wie Bonaventura entgehen lassen? Wieder zwingt sich die Annahme späteren Entstehens der Legenda trium Sociorum auf. Denn es war die zunehmende Tendenz der Überlieferung, Franz mit Christus zu vergleichen. Die Einschiebung eines Vorläufers, eines Johannes, entspricht so sehr dieser Tendenz, daſs man darin unmöglich eine authentische Nachricht sehen kann [1].

1) Für den zweiten Teil des 8. Kapitels vgl. Anal. Boll. XIX, 173. Ich füge noch folgendes hinzu: Die Leg. tr. Soc. ist die einzige Quelle, die für den Anschluſs der ersten Jünger eine Zeitangabe bringt (post duos annos a sua conversione), während die beiden Viten Celanos und Bonaventura gar nichts darüber sagen, Julian von Speier nur einen unbestimmten Ausdruck (post modicum) gibt. Der Verfasser der Leg. tr. Soc. schrieb hier Julian von Speier aus und machte aus post modicum ein post duos annos, weil spätere Überlieferung bestimmtere Zeitangaben verlangt. — Die Vita secunda sagt ferner nur, daſs Franz und Bernhard in eine Kirche gehen; Bonaventura fügt hinzu: in die Kirche S. Nicolai;

Das 9. Kapitel enthält den stärksten Beleg gegen die Echtheit der Legenda trium Sociorum, denn es berichtet, daſs die Portiuncula die erste Heimstätte Franzens und seiner ältesten Jünger gewesen sei. Es ist oben bereits ausführlich über diese Stelle gehandelt worden, so daſs ein Hinweis darauf genügt [1]. Daſs die Legenda trium Sociorum später (c. 13) Rivotorto doch noch nennt, bedeutet Hinzufügung eines Wiederspruchs zum ersten Irrtum: hier, an dieser ersten Stelle muſste, wenn überhaupt, Rivotorto erwähnt werden [2].

die Leg. tr. Soc.: in die Kirche S. Nicolai iuxta plateam civitatis Assisii. — Man vergleiche ferner für Bernhards von Quintavalle Anschluſs an Franz die Entwicklung der Legende, die sich, immer zunehmend, von der Vita prima I, 10 über Vita sec. I, 10 und Bonaventura c. III (n. 28) zur Leg. tr. Soc. vollzieht.

1) Vgl. oben S. 181 f. Auch die Vita Aegidii (Anal. Franc. III, 75) nennt in Übereinstimmung mit dem Speculum Perf. Rivotorto. Die anders lautende Angabe in der von Lemmens, Documenta antiqua I herausgegebenen Vita Aegidii (S. 39) ist ohne Beweiskraft, denn es kann nicht zweifelhaft sein, daſs alles, was der von Lemmens aufgefundene Codex S. Isidori de Urbe enthält, späte Auszüge sind.

2) Wer sich nur auf die Legenden Celanos und auf Bonaventura stützt, könnte einwerfen, daſs diese für die Zeit des Anschlusses der ersten Jünger überhaupt keinen Aufenthaltsort nennen und erst nach der Rückkehr der ganzen Schar aus Rom von Rivotorto als dem Sammelpunkte sprechen. Schaltet man dann noch das Speculum Perfectionis als von unerwiesener Echtheit gerade mit c. 36, das sich in der Vita secunda nicht findet, aus und hält man den Text der Vita fr. Aegidii, wie er in der Chronica XXIV generalium vorliegt, für überarbeitet und deshalb nicht stichhaltig, so bliebe allerdings die Möglichkeit, auf Grund der Leg. tr. Soc. zu schlieſsen: als die ersten Jünger zu Franz kamen, weilten sie bei der Portiuncula, die Franz wiederhergestellt hatte; nach der Rückkehr aus Rom in Rivotorto, dann endgültig bei der Portiuncula. Nur würde mit einer solchen Kombination denjenigen nicht gedient sein, die sich, wie Sabatier, auf das Speculum Perf. und auf die Vita Aegidii gestützt haben. Indem ich selber hier Sabatiers Auffassung für richtig halte, muſs ich die Angabe der Leg. tr. Soc. verwerfen. Deshalb kann ich in dieser Angabe nichts anderes sehen als den falschen Ausweg eines Kompilators, der die Lücke der Legenden, an die er sich vorwiegend hielt, auf eigene Faust mit einem Irrtum ergänzte. Man beachte auch, daſs es bei der späteren Erwähnung von Rivotorto in c. 13 (n. 55) ausdrücklich heiſst: „Conversabatur adhuc pater cum aliis in quodam loco . . ., qui dicitur Rivus tortus“. — Der Kompilator setzt also an dieser Stelle voraus, daſs Franz auch früher schon dort verweilt hatte. — Daſs diese

Das 9. Kapitel gibt auch sonst noch zu Bedenken Anlafs: schon der Anfang (n. 30 und 31: die Bekehrung des Silvester) gibt sich als ein ungeschicktes Einschiebsel in die Erzählungen der Vita prima zu erkennen. Die Vita prima nennt Silvester überhaupt nicht; von den ersten sechs Jüngern bezeichnet sie mit Namen nur die drei, die zu besonderem Ansehen im Minoritenorden kamen: Bernhard von Quintavalle, Ägidius und Philippus. Die Vita secunda fügt zu diesem Bericht der Vita prima nur eine ausführlichere Nachricht über den Eintritt Bernhards hinzu. Bonaventura geht von der Vita prima aus, übergeht aber den unbekannten ersten Jünger, dessen Andenken begreiflicherweise bald verschwand, und setzte nun den erfolgreicheren Bernhard von Quintavalle an die erste Stelle. Diese kleine Fälschung, die schon die Vita secunda beging (III, 32), trägt ihre Erklärung in sich. Nun hatte aber die Vita secunda an ganz anderer Stelle (III, 52) vom Priester Silvester erzählt, dessen Habgier durch den Anschlufs des reichen Bernhard an Franz rege gemacht wurde, so dafs er nachträglich noch eine höhere Summe für die Steine forderte, die Franz zur Herstellung von S. Damiano oder einer andern Kirche gekauft hatte. Franz gibt ihm sofort das Geld; Silvester gelangt durch dieses Beispiel der Grofsherzigkeit und Geldverachtung zur Einkehr und schliefst sich dann dem Jüngerkreise an. Aber die Vita secunda sagt gar nichts über den Zeitpunkt des Eintritts; Bonaventura, der alles Zusammengehörige zu verschmelzen strebt, schliefst diese Erzählung deshalb zwar an die Aufnahme der ersten fünf Jünger an, aber doch so, dafs er sich zum Bericht der Vita prima in keinen offenen Widerspruch setzt: er macht Silvester zum sechsten Jünger, von dem die Vita prima erst an späterer Stelle ohne Namensnennung spricht (I, 12 = n. 29). Der Verfasser der Legenda trium Sociorum flocht den Bericht der Vita secunda da ein, wo

Stelle der Leg. tr. Soc. sich mit der von Lemmens herausgegebenen Vita fr. Aegidii (s. vorangehende Anmerkung!) berührt, indem beide die Portiuncula nennen und sich ähnlich ausdrücken, deutet vielleicht auf Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Gruppe der späteren Überlieferung hin.

von Bernhards Anschlufs die Rede ist; er erfindet Zeitbestimmungen, die in der Vita secunda und bei Bonaventura fehlen [1], und er erweckt beim Leser den Glauben, als ob Silvester der dritte Jünger gewesen sei. Dafs die Erzählung dann aber mit einer Beziehung nur auf die ersten beiden Jünger fortfährt, was man beim Lesen zunächst wie einen Widerspruch empfindet, zeigt, dafs es sich um ein wenig geschicktes Einschiebsel handelt.

Im Widerspruch zur Vita prima und zu Bonaventura [2] läfst die Legenda trium Sociorum die kleine Schar auf die erste Missionsreise ausziehen, als sie mit Franz erst vier Köpfe zählte; die andern Quellen lassen dies erst geschehen, als es ihrer acht waren. Es bleibt doch kein anderer Ausweg, als der Legenda trium Sociorum den Irrtum zuzuschieben, weil sonst Bonaventura die von den drei Gefährten überholte Angabe der Vita prima verbessert haben müfste. — Ein weiteres Anzeichen der Kompilation ergibt sich aus dem folgenden Abschnitt. Franz erzählt auf der Reise dem Bruder Ägidius den Vergleich mit dem Fischer, der das Netz mit vielen Fischen aus dem Wasser zieht, aber nur die besten davon behält. Die Legenda trium Sociorum und die Vita Aegidii, wie sie uns überliefert ist, berühren sich dabei aufs engste. Wer von beiden den andern benutzte, bleibe ganz dahingestellt; unzweifelhaft erscheint aber, dafs der Vergleich in letzter Linie auf die Vita prima I, 11 (n. 28) zurückgeht. Dort aber erzählt ihn Franz allen Jüngern, die er bis dahin hatte. Es liegt wohl weit näher anzunehmen, dafs die Vita Aegidii diese Erzählung für ihren Helden Ägidius allein in Beschlag nahm, als dafs etwa der Verfasser einen

1) Die Einkehr Silvesters erfolgt „Post paucos dies"; ein Traum, der ihn vollends bekehrt, „sequenti nocte". — Auch beim Eintritt des Aegidius in den Jüngerkreis (n. 32) bessert die Leg. tr. Soc. das „Post non multum temporis" der Vita prima (I, 10 = n 25) in das bestimmtere und dadurch weniger glaubwürdige „Post aliquot dies". Bei der Aufnahme dreier neuer Brüder heifst es dann ebenfalls „Paucis diebus elapsis" (n. 35).

2) Julian von Speier folgt hier wie im vorangehenden Fall der Vita prima. Die Vita sec. berichtete in dieser Frage nichts, weil sie offenbar nichts zu ergänzen wufste.

Irrtum der Vita prima hätte verbessern wollen [1]. So steht auch hierbei die Legenda trium Sociorum auf der Linie einer spätern Überlieferung. — Gleich darauf folgt ein Widerspruch zu einer früheren Stelle: es heifst (n. 33), Franz habe (auf der ersten Wanderung) noch nicht gepredigt, sondern das Volk nur ermahnt. Aber vorher (Kap. 8 = n. 25) ist erzählt worden, wie Franz zu predigen begann. Der Widerspruch erklärt sich dadurch, dafs der Verfasser der Legenda in Kapitel 8 dem Julian von Speier (und dieser der Vita prima), in Kapitel 9 der Vita Aegidii folgte [2].

Dafs auch Bernhard von Bessa bei Abfassung der Leg. tr. Soc. benutzt wurde, tritt im letzten Teile des 9. Kapitels hervor. Drei neue Brüder aus Assisi seien beigetreten: Sabbatinus, Moricus und Johannes de Capella; dann fährt die Erzählung mit Worten fort, die sich ebenso bei Bernhard von Bessa, aber in anderem Zusammenhange, finden. Diese drei Brüder sind in keiner der früheren Quellen einschliefslich Bernhard von Bessa als Mitglieder des ältesten Jüngerkreises genannt; ist es nun denkbar, dafs Bernhard eine solche von den vertrauten Gefährden stammende Nachricht überging und daran anschliefsende Worte in einen andern Zusammenhang übernahm? Das Umgekehrte, dafs der Kompilator den Bernhard von Bessa ausplünderte und dessen allgemein gehaltene Bemerkung mit den drei neuen Jüngern zusammenbrachte, liegt bei weitem näher!

Für den ersten Teil des 10. Kapitels (n. 36) hat Ortroy schon darauf hingewiesen, dafs der Kompilator, weil er seine verschiednen Vorlagen anbringen wollte, sich wiederholt: was die Legenda trium Sociorum hier und vorher (n. 33) nach ihren Vorlagen bringt, geht alles auf dieselbe Urquelle, die Vita prima (I, 11 und 12 = n. 27—29) zurück. Nur infolge unüberlegter Aneinanderreihung der Vorlagen kommt die Legenda trium Sociorum zur Erzählung einer zweiten

1) Die von Lemmens herausgegebene Vita fr. Aegidii hat diese Erzählung nicht.

2) Am Anfang des 13. Kapitels heifst es dann nochmals, dafs Franz mit der Predigt begonnen habe — ein Irrtum oder eine Nachlässigkeit, die sich in der Vorlage (Vita prima) nicht findet.

Missionsreise und etwas später (n. 39) zur Wiederholung der Conversio Bernhards von Quintavalle. Was Ortroy sonst für das 10. und 11. Kapitel an verwandten Quellen neben die Legenda trium Sociorum gestellt hat, entscheidet zum gröfsten Teil die Streitfrage nicht klipp und klar, weil überall die Möglichkeit doch offen bleibt, dafs die Legenda trium Sociorum die Vorlage der übrigen gewesen ist. Alle diese Verwandtschaften gewinnen erst dann ihr bestimmtes Ansehen, wenn auf andere Weise die Abhängigkeit der Legenda trium Sociorum festgestellt worden ist — nur die Erzählung von dem Verschenken des Mantels (am Ende von n. 44) läfst, verglichen mit Speculum Perfectionis c. 36 und mit der Vita fr. Aegidii, kaum einen anderen Ausweg zu, als dafs die Legenda trium Sociorum die späteste Überlieferung darstellt. Dafür spricht die Erwähnung der Portiuncula anstatt Rivotorto und der Schlufssatz, der eine zum Wunder hinüberleitende rhetorische Erweiterung bedeutet [1]. — Das 12. Kapitel bringt dann freilich wiederum ein Beispiel, bei dem ein Zweifel ausgeschlossen erscheint. Wieder kann man beobachten, wie die Vita prima die Grundlage abgab und anderes mit wenig Geschick eingeschoben wurde, so dafs eine Reihe von Wiederholungen entstanden. Die Erzählung behandelt die Reise Franzens und seiner Genossen nach Rom zur Erlangung einer päpstlichen Anerkennung für ihr Tun. Was bald nach dem Anfang des Kapitels in den Text der Vita prima eingeschoben ist (Wahl Bernhards zum Führer auf der Wanderung, Verhalten unterwegs, Beziehung des Bischofs von Assisi zum Kardinal von St. Paul und

1) Von Sabatiers Versuch, den Widerspruch zwischen Leg. tr. Soc. und Speculum Perf. zu heben, war oben S. 502 Anm. 2 schon die Rede. Diese Episode ist für alle in Frage kommenden Texte, also auch für die Vita Aegidii in der Chron. XXIV gen. und für die Lemmenssche Vita Aegidii wichtig: eine Urquelle liegt wohl höchstens im Speculum Perf. vor. Die beiden Vitae Aegidii erscheinen an dieser Stelle als Fortbildungen der uns unbekannten originalen Viten — die Lemmenssche weniger weit entwickelt als die andere. Wie dem auch sei — dieses eine Beispiel, an allen Einzelheiten durchgeprüft, lehrt zur Genüge, dafs die älteste franziskanische Überlieferung, abgesehen von Thomas von Celano, zweifelsfrei für uns kaum feststellbar ist.

dessen Gespräche mit Franz) ist wohl lediglich als eine Erweiterung der kürzer gefafsten Vita prima anzusehen; ihr folgt der Verfasser, soweit es auf die Tatsachen ankommt. Nachdem er aber die Antwort des Papstes berichtet hat, fügt er — wiederum in einer ganz äufserlichen Verbindung — an, was sich mit der Vita secunda berührt, also aus dieser entnommen scheint. Was die Vita secunda (I, 11) bringt, ist eine Ergänzung der Vita prima: die in dieser nur kurz berichtete Entscheidung des Papstes zugunsten der Bittsteller soll als eine Folge von göttlichen Eingebungen näher erklärt werden — solche übernatürliche Erklärungen hatte die Überlieferung seit dem Entstehen der Vita prima für nötig befunden. Ein geschickter Kompilator hätte den Bericht der Vita secunda einfügen müssen, ehe er die Entscheidung des Papstes gab; statt dessen ist in der Legenda trium Sociorum das Umgekehrte geschehen, und es ist nicht einmal der Versuch gemacht, die Stelle aus der Vita secunda als die nachträgliche Begründung der päpstlichen Entscheidung hinzustellen — sie folgt vielmehr als etwas Neues. Mitten hinein in die aus der Vita secunda übernommenen Worte ist dann nochmals ein Satz aus der Vita prima eingefügt [1] und die Bestätigung der Regel mit der stets verdächtigen Zeitangabe „Post paucos dies" nochmals wiederholt. Bonaventura (c. III, n. 34—38) hat die beiden Schriften Celanos so verarbeitet, dafs seine Erzählung einen klaren Zusammenhang hat, wenn sie auch daneben ebenfalls manche sofort sichtbare Fortbildung der Überlieferung hinzugefügt hat. Selbst der Anonymus Perusinus, der sonst hier aufs stärkste mit der Legenda trium Sociorum übereinstimmt, war doch so geschickt, die Entlehnung aus der Vita secunda vor der endgültigen Entscheidung des Papstes einzuschieben und dadurch seine Zusammenstellung vor dem Vorwurf allzu lässiger Arbeit zu bewahren.

Was dann vor dem auf die Vita prima zurückgreifenden Schlufs des Kapitels an neuen Nachrichten noch eingeschoben

---

1) Im letzten Absatz von n. 51 betr. die Regel, „quam scripserat verbis simplicibus" usw.

ist, erscheint alles in hohem Maſse verdächtig als eine Erfindung späterer Zeiten. Ortroy hat auf die Berührung mit der Ordensregel hingewiesen. Die Nachricht vom Empfang der Tonsur gehört wiederum zu denjenigen, die Thomas von Celano in der Vita secunda hätte verwenden müssen, wenn er sie bei den drei Gefährten fand; statt dessen ist Bonaventura der erste, der sie bringt, und bei ihm ist nach seiner ganzen Anschauungsweise und bei seinem dunklen Wissen über die Anfänge der Bewegung das Auftreten einer solchen Notiz erklärlich. Nur das eine steht bei Ableitung dieser Stelle aus Bonaventura im Wege: der Empfang der Tonsur wird in der Legenda trium Sociorum auf die Vermittlung des Kardinals von San Paolo zurückgeführt. Es ist eine von jenen Bemerkungen, die sich nicht als bloſse Erweiterungen der Legende ansehen lassen, sondern bei denen man die Schwierigkeit glatter Lösung der Streitfragen empfindet.

Noch eine nicht unwichtige Erinnerung ist hier zu machen. Sabatier hat die im 12. Kapitel sich findenden Wiederholungen damit erklären wollen, daſs die drei Gefährten mit peinlicher Gewissenhaftigkeit alle Nachrichten, deren sie habhaft werden konnten, gesammelt und verwendet hätten [1]. Ich kann diese Erklärung nicht teilen, weil eine solche Absicht weder die Verarbeitung des Stoffes verhindert noch die Begehung sichtlicher Irrtümer hervorgerufen zu haben brauchte. Das Weglassen wichtiger Stellen aus der Vita prima zerstört aber vollends die Annahme solcher Absicht. Die Überlegung der kleinen Schar nach der Abreise aus Rom, „utrum inter homines conversari deberent an ad loca solitaria se conferrent“ (Vita prima I, 14 = n. 35), fehlt in der Legenda trium Sociorum, obwohl doch gerade diese Frage und ihre Entscheidung für die Entwicklung der ganzen Bewegung epochemachend war. Die Wichtigkeit dieser Frage sollten die drei Gefährten gar nicht empfunden haben? Weder das ist möglich, noch daſs ein nach Vollständigkeit strebender Verfasser sie übergangen hätte.

Die Übereinstimmung dieses Kapitels mit dem Texte des

---

1) Sabatier, De l'authenticité, S. 16 Anm. 1.

Anonymus Perusinus (n. 31—36) tritt hier stärker hervor als je bisher. Der ganze Anfang — die Erweiterung der Vita prima — steht fast wörtlich ebenso bei diesem; erst bei Erzählung der Vision bringt der Anonymus eine etwas andere Lesart, während die Legenda trium Sociorum sich genau an die Vita secunda hält. Bei den auffallenden Nachrichten am Schlusse des Kapitels wird die Berührung zwischen Legenda und Anonymus wieder stärker. Was später bei Kapitel 15 und 16 in weit deutlicherer Weise hervortritt, scheint doch auch hier schon wahrscheinlich: die Erzählung des Anonymus — oder dessen hier wenig überarbeitete, in letzter Linie auf die Vita prima zurückgehende Vorlage — erscheint als die Grundlage der Legenda trium Sociorum, zu der die Nachrichten der Vita secunda hinzugefügt wurden.

Für das 13. und 14. Kapitel verweise ich auf die Ausführungen van Ortroys, denen ich nichts hinzuzufügen vermag. Aber freilich sind diese Ausführungen für Kapitel 14 doch nur dürftige Nachweise; die fast vollkommene Übereinstimmung mit dem Anonymus Perusinus sei einstweilen bereits hervorgehoben. Bei Kapitel 15 und 16 verlohnt es sich jedoch, die Angabe der Legenda trium Sociorum genauer zu untersuchen. Die beiden Kapitel handeln vom Tode des Kardinals von San Paolo, vom Einrücken des Kardinals von Ostia in die Stellung des Ordensprotektors und von der Aussendung der Missionen in das ganze Abendland. Der Kardinal von S. Paolo wird im ersten Absatz des 15. Kapitels wie der Protektor des Ordens geschildert; keine andre Nachricht, weder bei Celano noch bei Bonaventura noch sonst, läſst darauf schlieſsen, daſs der Kardinal von Ostia als Ordensprotektor einen Vorgänger gehabt habe; vielmehr muſs aus Celano und aus Jordanus a Jano geschlossen werden, daſs ein derartiges Amt erst um 1220 aus der damaligen Lage des Ordens entstand [1]. Man könnte den Bericht der Legenda trium Sociorum dadurch zu halten streben, daſs man an kein förmliches Amt, sondern nur an das hilfreiche Interesse des

1) Vgl. Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 39.

Kardinals gegenüber den Minoriten dächte; aber mindestens so wahrscheinlich ist es, daſs die spätere Überlieferung aus dem Anteil, den der Kardinal nach dem Bericht der Vita prima Franz und seinen Jüngern bei ihrem ersten Besuche in Rom betätigt hatte, und aus der späteren Einsetzung eines Kardinalprotektors ein Protektorat des Kardinals von S. Paolo konstruierte. Die Legenda trium Sociorum berichtet weiter, daſs nach dem Tode des Kardinals von S. Paolo Franz mit seinen Brüdern den Kardinal von Ostia aufgesucht und um Übernahme des Protektorats ersucht habe, und zwar erweckt der Bericht den Eindruck, als ob Franz den Kardinal bei dieser Gelegenheit zum ersten Male kennen gelernt hätte [1]. Diese Nachricht kann deshalb nicht zutreffend sein, weil die für die Beziehungen des Kardinals zu Franz sicherlich zuverlässigere Vita prima die beiden Männer sich zuerst zufällig in Florenz begegnen läſst, als Franz nach Frankreich gehen wollte (I, 27 = n. 74 und 75). Daſs dabei der Kardinal Franz seinen Schutz zugesagt habe, berichtet auch die Vita prima — aus ihrer Angabe scheint die auf das Protektorat zugespitzte Überlieferung der Legenda trium Sociorum entstanden zu sein, wonach der Tod des Kardinals von S. Paolo die Ursache gewesen wäre, daſs Franz mit den Brüdern den Kardinal von Ostia aufsuchte. Auch an dieser Stelle würde man nach einer Vereinigung der beiden Berichte streben (daſs Franz nämlich das zufällige Zusammentreffen benutzte, um sich nach dem Tode des Kardinals von S. Paolo 1216 einen neuen Fürsprecher an der Kurie zu sichern), wenn nicht die nachfolgende unzweifelhaft falsche Angabe, daſs der Kardinal von Ostia fortan an jedem Generalkapitel teilgenommen habe [2], auch gegen das vorangehende miſstrauisch machte und darin wiederum nur einen Ausbau der Vita prima vermuten lieſse. Das folgende 16. Kapitel kehrt in seinem zweiten Teile zur Einsetzung des Ordensprotektors

1) „Cuius [des Kardinals von Ostia] famam gloriosum vir Dei audiens ... accessit ad eum cum fratribus suis. Ille autem cum gaudio suscipiens ipsos ait eis: offero me ipsum vobis auxilium et consilium atque protectionem paratus impendere“ ...

2) Vgl. Anal. Boll. XIX, 192.

zurück, aber vorher ist die Mitteilung über die aufseritalienischen Missionen eingeschoben — eine Abschweifung, die man entschuldigen kann, da sie nach der Legenda trium Sociorum die Ursache für die offizielle Ernennung eines Ordensprotektors durch den Papst gewesen sein soll. Freilich ist schon das Itaque am Anfang des Kapitels bedenklich, da im vorangehenden kein Anlafs dafür gegeben ist. Ebenso die Zeitbestimmung für diese Missionen: „expletis itaque undecim annis ab incoeptione religionis". Wann diese Missionen und die Einsetzung von Provinzialministern beschlossen wurden — ob 1217 oder 1219 —, ist mit allem Scharfsinn nicht sicher zu entscheiden [1]; aber das Datum der Legenda trium Sociorum pafst doch zu keinem der beiden Jahre [2]. Und indem dann die Bestätigung einer neuen Regel durch Honorius III. als Folge des Mifserfolges der ersten Missionen hingestellt wird, kommt man für die erneute Aussendung der Brüder auf das Jahr 1224 — ein Schlufs, den die Bollandisten seinerzeit auch folgerichtig gezogen haben, um von den Angaben der Legenda trium Sociorum nicht abzuweichen [3]. Aber für diese Chronologie hat sich doch keiner der neueren Forscher erklärt, und ich denke, dafs eine so starke Verschiebung der möglichen Daten bei den vertrauten Gefährten nicht vorausgesetzt werden darf: über die Regel von 1223 und über die Missionen mufsten sie doch so weit informiert sein, dafs sie beides nicht zusammenwerfen konnten. Selbst eifrige Anwälte der Legenda trium Sociorum haben zugegeben, dafs die Erzählung

---

1) Zu den Angaben bei Sabatier, Speculum Perf. S. 122, Anm. 2 vgl. noch Sabatier, Vie de S. François, S. 225 Anm. 1; Lempp, Frère Elie, S. 39 Anm. 2; Lemmens, Documenta antiqua I, 22 ff.

2) Unter der incoeptio religionis die conversio und das Jahr 1206 zu verstehen, hat seine Bedenken, da die Leg. tr. Soc. anderwärts nach der conversio rechnet und diese eben doch nicht der Anfang der religio ist. Nimmt man aber 1209 als incoeptio, so kann man das expletis undecim annis nur auf 1220, nicht auf 1219 berechnen. Es ist gewifs richtig, dafs man diese chronologischen Angaben der Quellen nicht auf die Goldwage legen darf, aber die Leg. tr. Soc. hat in diesem Kapitel doch mehr Unsicheres als irgendeine andere Quelle.

3) Acta SS. Oct. II, 645 f.

an dieser Stelle „un po' confuso ed intricato“ ist [1]. Sabatier hat neuerdings den Bericht dadurch zu retten versucht, dafs er unter der erwähnten Bulle das päpstliche Schreiben vom 11. Juni 1219 verstanden wissen will, das ein Geleitsbrief für die missionierenden Brüder war [2]. Es ist wahr, dafs sich dann viele Schwierigkeiten glätten würden, besonders wenn man sich damit gleich ganz auf den Standpunkt Sabatiers stellt und mit diesem Schreiben den Konflikt zwischen Franz und der Kurie zum erstenmal dokumentarisch hervortreten läfst; aber der Wortlaut der Legenda trium Sociorum stellt sich dem doch unerbittlich entgegen: dafs der Kardinal von Ostia „aliam regulam a beato Francisco compositam“ durch Papst Honorius III. „fecit cum bulla pendente solemniter confirmari“, kann nicht auf den ganz kurzen Geleitsbrief von 1219 bezogen werden, in dem die „via vitae a romana ecclesia merito approbata“ wohl erwähnt, aber weder sollemniter noch überhaupt bestätigt wird [3]. Der Nachsatz der Legenda trium Sociorum bekräftigt es noch ausdrücklich, dafs die 1223 bestätigte Regel gemeint ist: „in qua regula prolongatus est terminus capituli“ — eine Bestimmung, die zwar in dem Regelentwurf, den man gewöhnlich auf 1220 oder 1221 ansetzt, schon enthalten, aber erst 1223 Tatsache geworden ist [4].

Man kommt deshalb nicht darüber hinweg, dafs die Zeit-

1) Marc. de Civezza e Teof. Domenichelli, La Leggenda di S. Francesco scritta da tre suoi compagni, S. 174 Anm.

2) Sabatier, De l'authenticité, S. 22 ff.

3) Sabatier, De l'authenticité, S. 28 hält die Bulle vom 29. November 1223 für weniger feierlich als diese von 1219; aber er wird damit kaum überzeugen können. Anderseits läfst sich das Schreiben von 1219 nicht als Breve, das von 1223 als Bulle bezeichnen, wie Lemmens, Documenta antiqua I, 24, will. Die Unterschiede sind damals noch nicht so bestimmt ausgeprägt; die Bulle von 1223 hat keinen andern Tenor als das Schreilben von 1219.

4) Wir wissen über die Generalkapitel dieser Jahre zwar sehr wenig; wäre aber 1219 eine derartige Bestimmung bereits in Kraft gewesen, so hätte 1221 kein Generalkapitel stattfinden können. Ein solches ist aber durch Jordanus a Jano bezeugt. Ich kann auch hier die gegenteilige Beweisführung von Sabatier, De l'authenticité, S. 29 nicht als überzeugend anerkennen.

angaben der Legenda trium Sociorum hier verwirrte sind und dafs die in diesem Zusammenhang erzählte offizielle Bewilligung eines Kardinalprotektors diese Verwirrung noch vermehrt [1]. Aus der Erzählung selber hat man den Eindruck, dafs sie aus einer Zusammenwerfung verschiedener Berichte entstanden ist. Denn sie beginnt zunächst so, dafs man Franzens Bitte um einen vom Papste bestätigten Kardinalprotektor an denselben Zeitpunkt wie die Bestätigung der Regel setzen mufs. Ob man nun dafür 1223 annimmt oder mit Sabatier 1219 — jeder der beiden Zeitpunkte dürfte unrichtig sein [2]. Als Grund für die Bitte um einen Kardinalprotektor fügt die Legenda trium Sociorum eine Vision, die Franz gehabt hatte, an: beim ersten Lesen glaubt man nicht anders, als dafs sie in dieselbe Zeit zu setzen ist. Nach der Erzählung der Vision geht es jedoch mit Worten weiter, die das vorher Berichtete ganz aufser Acht lassen: „Elapsis autem paucis annis post visionem praedictam venit Romam et visitavit dominum Hostiensem“; dieser wünscht, dafs Franz vor dem Papste predige, und nachdem es am nächsten Tage geschehen, bittet Franz den Papst um einen Ordensprotektor. Die Bitte wird bewilligt, und der Kardinal von Ostia schreibt darauf Geleitsbriefe für die missionierenden Minoriten — hier ist die Beziehung auf das päpstliche Breve von 1219 auch im Wortlaut der Legenda trium Sociorum sichtbar: die geistlichen Obrigkeiten sollen den Minoriten nicht entgegensein, sondern ihnen helfen „tamquam bonis et sanctis religiosis, auctoritate sedis apostolicae approbatis“ [3]. Die Legenda trium Sociorum fährt dann fort: „In sequenti ergo capitulo, data licentia ministris a beato Francisco recipiendi fratres ad ordinem, misit eos ad supradictas provincias, portantes litteras cardinalium cum regula bulla apostolica confirmata.“ Man mag es anstellen, wie man

---

1) Vgl. die Kritik G. Voigts an diesem Kapitel: Abh. d. sächs. Ges. der Wiss. XII, 485 f.

2) Vgl. Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 39.

3) Breve vom 11. Juni 1219: „Quum dilecti filii frater Franciscus et socii eius ... elegerint vitae viam a Romana ecclesia merito approbatam ...“ (Sbaralea, Bullarium I, 2).

will — diese Chronologie läfst sich nicht in Ordnung bringen. Denn selbst wenn man den Weg Sabatiers gehen wollte, kommt man nicht zum Ziele. Wenn nämlich 1219 der Kardinalprotektor vom Papste bewilligt worden wäre, so müfste dieses Ereignis vor dem Pfingstkapitel dieses Jahres angesetzt werden; dann hätte die Legenda trium Sociorum mit der Angabe unrecht, dafs mit der Ernennung des Protektors auch dieser Geleitsbrief gegeben worden sei, denn das Breve vom 11. Juni erscheint als die Folge des Pfingstkapitels vom 30. Mai 1219 [1]. Und ferner bliebe der stärkere Irrtum, dafs die Missionare 1219 „cum regula bulla apostolica confirmata" ausgezogen seien. Die Frage spitzt sich für diese gesamten Ereignisse dahin zu, ob man der Legenda trium Sociorum oder der Chronik des Jordanus a Jano mehr Glauben schenken soll. Aber in Anbetracht der unbestreitbaren Irrtümer und Unklarheiten der Legenda trium Sociorum hat man keine Ursache, ihr den Vorzug vor dem Berichte des Jordanus zu geben: dieser schreibt mit der Absicht bestimmter Datierung, die Legenda trium Sociorum ohne eine solche, und die von Jordanus gegebene Begründung für die Bitte um einen Generalprotektor — die inneren Wirren im Orden in Franzens Abwesenheit 1220 — leuchtet ein, während man in der Legenda trium Sociorum vergeblich nach einem deutlichen Anlafs zu dieser Bitte sucht [2].

1) Der Papst befand sich damals in Rieti; die Zeit reichte also aus, ihn von dem Ansuchen des Generalkapitels zu verständigen, so dafs bereits am 11. Juni der Schutzbrief gegeben werden konnte. Vgl. Lemmens, Documenta antiqua I, 24, Anm. 1.

2) Gegen die vollständige Zuverlässigkeit des Jordanus spricht an dieser Stelle bekanntlich zweierlei: die Angabe, dafs 1219 im „anno conversionis eius [Franz] decimo" gewesen sei, und zweitens das päpstliche Schreiben vom 11. Juni 1219, das die Brüder schützen sollte, während nach der gewöhnlichen Annahme erst das Scheitern der nach Jordanus mit Pfingsten 1219 beginnenden Missionen den Schutzbrief hervorgerufen hat. Dafs aber im ersten Falle statt decimo zu lesen ist tertio decimo, wird doch wohl dadurch aufser allen Zweifel gestellt, dafs Jordanus kurz nachher (n. 10) vom selben Jahr 1219 spricht als „anno conversionis XIII". Der zweite Anstofs kann wohl ebenfalls gehoben werden: der Papst hat mehrfach derartige Schutzbriefe gegeben, und der am 29. Mai 1220 an die französische Geistlichkeit gerichtete bezeugt, dafs frühere päpstliche

Und soweit die Vita secunda auf diese Frage eingeht, bestätigt sie andeutungsweise die Mitteilung des Jordanus [1].

Sabatier hat mit allem Nachdruck die Richtigkeit und organische Einheit dieser beiden Kapitel behauptet [2]; aber nach den vorangehenden Erörterungen möchte ich doch annehmen, dafs sie auf dieselbe Weise entstanden sind, wie die früher besprochenen Kapitel: durch ein Ineinanderschieben verschiedener Vorlagen. Zu dem Bericht der Vita prima (II, 5 und I, 27 = n. 100 und n. 73–75) ist hinzugefügt, was die Vita secunda (I, 16 und 17) bringt; — dafs dabei Franzens Ansuchen beim Papst in der Legenda trium Sociorum (n. 65) in einer doppelt so langen direkten Rede wiedergegeben ist, als in der Vita secunda, erscheint — eben weil es sich um Worte des Heiligen selber handelt, die man später doch kaum verkürzt haben würde — als Zeichen der Posteriorität der Legenda gegenüber der Vita secunda [3]. Am Schlusse von Kapitel 16 sind wieder Stellen aus den genannten beiden Kapiteln der Vita prima verwendet. Da-

Schutzbriefe nicht beachtet worden waren (Sbaralea I, S. 5); es ist deshalb auch nicht ausgemacht, ob der Geleitbrief von 1219 sich bereits gegen vorgefallene Verfolgungen richtete, denn er sagt davon nichts, während der von 1220 auf die den Brüdern bereiteten Schwierigkeiten hinweist. Da nun die Legenda tr. Soc. nur von einem Schreiben des neuen Kardinalprotektors und anderer Kardinäle spricht, während uns nur Schreiben des Papstes erhalten sind, so irrt die Leg. tr. Soc. in dieser Sache entweder ganz oder der Kardinal von Ostia hat, nachdem er Protektor geworden war — nach Jordanus frühestens Ende 1220 —, neue Schreiben ausgehen lassen, von denen uns nichts bekannt ist. Man beachte übrigens, dafs das päpstliche Schreiben vom 29. Mai 1220 wiederum zwölf Tage nach einem Pfingstkapitel (Jordanus n. 11) ausgegangen ist.

1) Vita secunda I, 16 heifst es von Franz: „Videbat tunc contra pusillum gregem luporum more sevire quamplures . . . Praevidebat quaedam inter ipsos filios accidere posse sanctae paci et unitati contraria“ . . . Deshalb bittet er den Papst um einen Protektor.

2) De l'authenticité S. 22 ff., 36 f.

3) Sabatier a. a. O. S. 38 Anm. 2 glaubt beim Vergleiche dieser Stelle der Vita sec. mit der Leg. tr. Soc. gerade das Gegenteil aufs deutlichste zu sehen. Ich finde, dafs der Bericht der Vita sec. zwar gewifs nicht vollständig ist (das zeigt Jordanus!), wohl aber ohne irgendeinen der Widersprüche und Abschweifungen der Leg. tr. Soc.

zwischen steht nun freilich Verschiedenes, was keine der beiden Schriften Celanos enthält, auch nicht Bonaventura. Darin liegt auch hier wiederum ein Beweis, daſs weder Celano noch Bonaventura die Legenda trium Sociorum vor Augen hatten — die Nachrichten über den besseren Erfolg der Missionen, nachdem der Kardinal von Ostia Protektor geworden war und sich mit seinem Schreiben für die Brüder verwendet hatte, wären doch für solche Anhänger des Kardinals, wie Celano und Bonaventura es waren, Wasser auf ihre Mühle gewesen! Auch wirft es auf die Legenda trium Sociorum kein gutes Licht, daſs sie die Nachrichten der Vita prima abschwächt, indem sie wegläſst, daſs Franz bei der Predigt vor dem Papst „pedes quasi saliendo movebat"; hier trifft für die Legenda trium Sociorum zu, was man der Vita secunda und Bonaventura so oft vorgeworfen hat: daſs sie weglieſsen, was der Heiligkeit Eintrag tun konnte. Auch predigt Franz in der Vita prima auf seinen eigenen Wunsch, in der Legenda trium Sociorum auf Wunsch des Kardinals von Ostia. Die Furcht des Kardinals, wie das Unternehmen auslaufen werde, fällt deshalb in der Legenda trium Sociorum ebenfalls weg, und Franz wurde dadurch auch nicht dem Verdachte ausgesetzt, daſs seine Predigt miſslingen könne. Die Vita prima ist an dieser ganzen Stelle bei weitem die naivere Quelle [1]. Solche Feststellung bewirkt, daſs man um so eher einen Teil der neuen Nachrichten der beiden Kapitel (z. B. über das Protektorat des Kardinals von S. Paolo) für bloſse Erweiterungen der Vorlagen ansieht und auch das übrige in seinen Widersprüchen zu Jordanus mit Miſstrauen betrachtet.

Van Ortroy hat gemeint, die Angaben der Legenda trium Sociorum über den Fehlschlag der Missionen gingen auf Jordanus a Jano zurück. Das läſst sich schwer erweisen; der Kompilator hätte dann Jordanus nicht nur lückenhaft benutzt, sondern hinsichtlich der Ursachen, die zur Ernennung des Kardinalprotektors führten, völlig verändert. Aber da

---

1) Bonaventura c. XII, 7 (= n. 178) weicht hierin von der Vita prima wie von der Leg. tr. Soc. ab.

von den Missionen und ihren Mifserfolgen bei Celano und Bonaventura nichts zu lesen ist, so weisen hier die Sondernachrichten der Legenda trium Sociorum wiederum auf einen Nebenzweig der Überlieferung hin, mit dem vielleicht auch Jordanus im Zusammenhang steht. Der Empfang des Kardinalprotektors bei den Generalkapiteln, die Einsetzung der Provinzialminister, die Aussendung und der Mifserfolg der ersten Missionen, sowie die Neuaussendung mit Geleitbriefen des Kardinalprotektors bleiben bis auf weiteres Nachrichten unbekannter Herkunft und zweifelhafter Sicherheit, in denen aber richtige Überlieferung stecken mag [1]. Das Vorhandensein solcher Nachrichten in der Legenda trium Sociorum rettet ihre Echtheit keineswegs; warum sollte der Kompilator nicht hinzugefügt haben, was ihm aufserhalb seiner Hauptvorlagen erreichbar war? Bonaventura hat es in letzter Linie nicht anders gemacht, nur dafs seine Kompilation eine wirkliche Verarbeitung des Stoffes und ein umfassendes Lebensbild des Heiligen war.

Der schlagende Beweis für diese Annahme, dafs der Verfasser der Legenda trium Sociorum bei der Abfassung der Kapitel 15 und 16 in die Vita prima und secunda eine andere Vorlage hineinarbeitete, wird durch den Anonymus Perusinus geliefert. Dieser enthält (n. 42—45) in glatter Erzählung alles das — und nicht mehr —, was in der Legenda trium Sociorum nicht aus den beiden Viten Celanos entnommen ist. Es bleibt natürlich zunächst neben der Möglichkeit, dafs die Legenda trium Sociorum diese drei Vorlagen verarbeitete, die andere, dafs der Anonymus Perusinus aus der Legenda trium Sociorum schöpfte und alles wegliefs, was aus Celano stammte. Aber diese zweite Möglichkeit erscheint ausgeschlossen. Denn die Erzählung des Anonymus Perusinus ist vollkommen geschlossen und folgerichtig; sobald man sie liest, erkennt man, dafs alle Schwächen des Berichtes der Legenda trium Sociorum dadurch entstanden sind, dafs sie in den Anonymus Perusinus die scheinbar verwandten Partien aus der Vita prima und secunda einschob.

---

1) Ausführliches darüber bringt die Fortsetzung dieses Aufsatzes.

Die Summae confessorum[1]
(sive de casibus conscientiae)
— von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias —
(unter besonderer Berücksichtigung ihrer Bestimmungen über den Ablaſs)

untersucht von

Dr. Johannes Dietterle,

Pfarrer in Burkhardswalde.

2.

Summula fratris Conradi.

Über die Person dieses Summisten herrscht noch vollständiges Dunkel. v. Schulte, der zuerst[2] auch auf diese Summa hingewiesen hat, wie auf die Roberts von Flamesbury, bezweifelt die Abfassung durch einen Mann namens Konrad und hält den Zusatz „fratris Conradi" für eine Erfindung des Schreibers. Dagegen spricht nicht allein, daſs er in mehreren Handschriften genannt wird, sondern vor allem die deutliche Notiz am Schlusse der Münchener Handschrift fol. 106[b]: *super operis perfectionem* (muſs heiſsen *imperfectionem*) *veniam postulo a lectore. Et ut oret pro me misero chunrado ad dominum ihesum christum.* [Fast ebenso in der Prager Handschrift, die v. Schulte vorgelegen hat, der aber dort das *ut oret pro me misero fratre Cunrado* übersehen hat.]

Daſs dieser Konrad aber Minorit gewesen sei, sagt bloſs der Abschreiber in der Münchener Handschrift am Anfang

---

1) Vgl. S. 353 ff.

2) in seiner Abhandlung „Kanonist. Handschriften". S. oben S. 361 Anm. 2.

und am Schlusse und nennt ihn zugleich *doctor utriusque iuris tam canonici quam civilis,* eine Bezeichnung, die wohl auch beweist, dafs dieser Vermerk über den Autor nicht von diesem selbst herrühren kann, da die Bezeichnung *doctor etc.* zu der Zeit, da die Summula abgefafst ist, in Deutschland wenigstens, für Kanonisten noch nicht gebräuchlich war. Mit dem Zusatz „*fratrum minorum*“ läfst sich unter solchen Umständen nichts beweisen, höchstens läfst er vermuten, dafs der Abschreiber Minorit war. Die Fälle sind, noch z. B. bei Wadding [1], häufig, dafs man möglichst viele Autoren unbesehen für seinen eigenen Orden in Anspruch nahm.

Doch ist kein Grund vorhanden, diesen Konrad, der als Verfasser der Summa genannt wird, als nicht existierend anzusehen. Aber welcher Konrad mag der Autor sein?

Von den drei Männern dieses Namens, die Trithemius nennt 75^a. 95^b. 119^b, könnte es der Zeit nach der erste sein, Conradus de Halberstat, ord. fratr. praed., wenn des Trithemius Zeitangabe für ca 1240 richtig wäre [2]. Dieser schrieb eine „Summa studentium“, die mit den Worten beginnt: *hoc opusculum in tres partes* etc.

Schulte vermutet, dafs nach dem Anfange dieser sehr verbreiteten Summe, der mit dem der unseren [3] übereinstimme, die beiden Werke miteinander verwechselt worden seien und auf diese Weise ein Konrad als Verfasser für die unsere bezeichnet worden sei. Sicher aber hätte man diesen weitbekannten Konrad dann auch als frater ord. praed. näher bezeichnet und genannt.

Possewin erwähnt einen Conradus Germanus für die Zeit um 1220 als prior coenobii Schyrensis in Bavaria, congre-

1) Fr. Lucas Wadding, Scriptores Ordinis Minorum, Romae 1650.

2) Vgl. 2. Aufl. des kath. Kirchenlexikons xon Wetzer u. Welte Bd. VII, S. 944. Derselbe ist aber bei Trithemius nicht richtig datiert. 1293 erwähnt ihn die Matrikel zu Bologna. Quétif I, 610 bringt die Nachricht aus dem Ordensarchiv, dafs er 1321 zu Florenz auf dem Generalkapitel der Dominikaner als Definitor der sächsischen Provinz anwesend war. Sein Tod fällt ins Jahr 1341.

3) Diese Stelle *hoc opusculum in tres partes dividitur* findet sich in den Handschriften nach der einleitenden Kapitelübersicht. Sie bedeutet aber kein allzu auffälliges Zusammentreffen.

gationis Cluniacensis, der der Zeit nach wohl der Verfasser sein könnte und auch der Nationalität nach. Von ihm ist absolut nichts weiter bekannt.

Die von Wadding erwähnten: Conradus de Asculo Picenus, Conr. Clingius Germanus, Conradus Ostereicher, Conr. de Saxonia können nicht als Verfasser der Summa in Betracht kommen, auch keiner der von Oudinus S. 81. 89. 128. 203 genannten. Dieser nennt für 1215 Conradus a Lichtenau, den Abbas Urspergensis, der 1240 starb (vgl. Cave). Es ist nicht wahrscheinlich, dafs dieser Historiker oder einer der um 1220 bezw. 1230 lebenden: Conradus Sereni Montis[1] prope Hallam Saxoniae presbyter, Conradus Eberbacensis (Zisterzienser), oder Conradus Episcopus[2], die ebenfalls Historiker waren, die Summa schrieben, wennschon nicht unmöglich. Auch der Beichtvater der heiligen Elisabeth (ca. 1230), Conradus Marpurgensis, kommt wohl nicht in Betracht. (Ihn erwähnt auch Cave II, 294)[3]

In Anbetracht dessen, dafs das ganze 13. Jahrhundert — mit Ausnahme des einen Monaldus am Ende — ausschliefslich Dominikaner als Verfasser der Summae confessorum aufweist, ist es ein naheliegender Gedanke, dafs dieser Konrad, durch den nachweislich Raymund von Pennaforte angeregt worden ist, und der von Raymund auch benutzt worden ist, auch ein Dominikaner war. Die Verbreitung der Handschriften und der Stil lassen auf einen Deutschen schliefsen, die geringe Kenntnis des römischen Rechtes darauf, dafs der Verfasser keinesfalls in Italien zu suchen ist.

Auf eine Annahme, die viel Wahrscheinlichkeit hat, wenn auch absolut keine Gewifsheit, bringt uns die Beschreibung des zweiten Ordenskapitels zu Bologna vom Jahre 1221 (Quét. f. 21[a]). Da ist unter den neuernannten Ordensprovinzialen als solcher für Deutscland ein Konrad erwähnt

1) Er schrieb ein „Chronicon Sereni Montis“.

2) Von ihm eine „Historia Rerum Moguntinarum“.

3) Bei du Cange findet sich aufser vier der oben schon erwähnten noch ein Conrad. Monach. Hirsaugiensis 1190 und ein Conradus de Saxonia, Minorit, ohne Datierung.

(*in Teutonia Conradus*). Lag es nicht gerade für den Provinzial eines Bettelordens nahe, ein solches Buch zu schreiben, noch dazu für einen Deutschen, in dessen Bezirk die Konfessoren einer Anleitung in den Fragen des jus canonicum wohl bedurften, zumal dieses bis dahin in Deutschland nicht allzusehr kultiviert wurde? Man kann wohl auch als sicher annehmen, daſs auf diesem Ordenskapitel Konrad und Raymund von Pennaforte, der damals in Bologna dozierte, zusammenwaren.

Zur Verfügung standen mir zwei der sehr seltenen Handschriften, beide Exemplare, die für den Handgebrauch berechnet gewesen sind, ohne jegliche äuſsere Ausstattung, in kleinstem Formate. Zum Teil sind sie recht flüchtig geschrieben; sie weichen, wie die Zusammenstellung einiger Stücke zeigen wird, mehrfach voneinander ab, doch sind diese Abweichungen keine wesentlichen und sachlichen. Beide stammen wohl aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts.

1) München, Königl. Hof- u. Staatsbibl., Cod. lat. 2956 membr. in 8. 188 Bl. Sammelband. fol. 75—106^{b}.
2) Prag, Handschriftenbibliothek des Metropolitankapitels zu St. Veit, K. 28 membr. in 8.

Das Folgende wird nach der Münchener Handschrift gegeben, die im allgemeinen etwas sorgfältiger geschrieben ist.

Incipit summula fratris chonradi de ordine fratrum minorum doctoris utriusque iuris. [In der Prager [1] nur die vier ersten Worte.] Dann folgen sofort die Kapitelüberschriften, 40 Kapitel in 3 Büchern. [In der Prager Handschrift nur 39 Kapitel gezählt. Kapitel 8 u. 9 in einem Kapitel.]

Die Kapitelüberschriften seien nachfolgend gegeben, weil sie eine Übersicht über das ganze Werk geben und zeigen, daſs wir es hier mit einer Summa zu tun haben, die doch schon in den wesentlichen Grundzügen mit der Raymunds übereinstimmt.

lib. I. de decimis
de intrantibus religionem
de conversione conjugatorum
de conversione infidelium
de voto et voti redemptione
quae negotia liceant et quae non

1) Schulte hat dieselbe in seinen kanonistischen Handschriften nicht ganz genau beschrieben.

lib. II. de sponsalibus et matrimoniis
de sponsalibus impuberum
de conditionibus appositis
de eo qui duxit in matrim. quam polluit (per adulterium)
de coniugio leprosorum
de cognatione spirituali
de eo qui cognovit consanguineam uxoris sue
de consanguinitate
de affinitate
de impotentia coeundi
qui sint filii legitimi
de diuorciis
de dote post diuorcium restituenda
de ordine
de irregularitatibus
de baptismo
de confirmatione
de consecratione ecclesie
de eucharistia
de celebratione misse
de penitentia
de unctione

lib. III. de symonia
de iudeis
de hereticis
de apostatis
de homicidio
de torneamentis
de adulteris
de raptoribus
de incendariis
de usurariis
de furtis
de excommunicatione

Danach erst: *hoc opusculum in tres partes dividitur* | *in prima agit (agitur) de decimis et uoto et uoti redemptione et huiusmodi* | *In secunda parte agitur de septem sacramentis cum suis attinentiis* | *In tertia parte agitur de symonia et de usuris et aliis titulis infra positis et primo de decimis.*

Diese Worte geben den Inhalt nicht gerade erschöpfend wieder, aber sie zeigen eine Einteilung nach einem Schema, das später besser durchgeführt wurde:

I. Sünden gegen Gott.
II. Vergehen bezüglich Eherecht und kirchliche Sakramente.
III. Sünden gegen Mitmenschen.

[Raymund teilt später besser ein, indem er lib. III zu lib. II macht, aus I und III dies herausnimmt, was hier nicht hingehört, und mit dem zweiten Teile von II zu einem dritten Buche vereint. Das Eherecht nimmt er in ein abgesondertes IV. Buch auf.]

Darauf beginnt die eigentliche Summa fol. 75[b].

Decime ut ait decretum sunt tributa gentium (mufs heifsen: *egentium*) *animarum* ...

Schlufs: *Super operis (im)perfectionem veniam postulo a lectore, et ut oret pro me misero chunrado ad dominum ihesum christum. amen.*

Darnach die Münchener Handschrift: *Explicit summula fratris conradi de ordine fratrum minorum Doctoris utriusque iuris tam canonici quam civilis.* Prager Handschrift: *explicit summa magistri Conradi.*

Im ganzen Werke findet sich von den Indulgenzen keine Spur, die Worte remissio, relaxatio u. ä. kommen überhaupt nicht vor. Wir bringen als Probe [1] am Schlusse den Artikel De penitentia (bei Konrad ist die Privatbeichte bereits ein Sakrament) und hier zunächst eine Stelle, aus der zu gleicher Zeit hervorgeht die Rücksichtnahme Konrads auf das Partikularrecht, wie auf das mosaische [2] Gesetz unter Zurückstellung des jus canonicum. Es ist die Stelle aus tit: *de dote post diuorcium restituenda.*

Nach der Prager Handschrift:

Si autem secundum consuetudinem alicuius regionis [3] *res mulieris et viri sint communes similiter* [4] *uxor non potest sine consensu uiri alicui* [5] *tare licet uir possit cum ipse sit caput mulieris et onus matrimoniale* [6] *sustineat ergo videtur* [7] *quod mulier non possit dare elemosinas inscio uiro nisi putaret si uir* [8] *etiam quod carum ei esset vel si res tam modica esset*

1) Schulte hat als Proben in „Kanonistischen Handschriften" nach der Prager Handschrift die Titel *De decimis, De usura, De dote post diuortium restituenda* abgedruckt, die für ihn als Juristen besonderes Interesse haben.

2) Auch das Zivilrecht wird zur Begründung eines Satzes für das forum internum von Konrad herbeigezogen.

3) Nicht regiminis, wie Schulte liest.

4) Münchener Hdschr.: Sequitur.

5) Münchener Hdschr.: aliquid.

6) Münchener Hdschr.: matrimonii.

7) Münchener Hdschr.: notatur.

8) Münchener Hdschr.: si vir sciret carum ei esset.

quod non posset grauari uir onus matrimonii ostentando[1] *posset etiam dici quod peraffernalia*[2] *sua inscio uiro et invito posset dare pro deo quod*[3] *ut ait lex in potestate uiri et*[4] *in custodia non sunt licet custodia dotis ad uirum pertineat nec mulier exigendo alia ornamenta uirum velit grauare ...*

Der Zweck des Werkes ist ein rein praktischer und klar. Konrad will dem Beichtvater die nötige Rechtskenntnis vermitteln, soweit dieselbe für ihn im Beichtstuhle nötig ist. Wir sehen also eine regelrechte Summa confessorum vor uns. Die Summula ist geringen Umfanges, aber hat eine verhältnismäfsig reiche Kasuistik (vgl. z. B. *de irregularitatibus*). Sie ist recht eigentlich ein Handbuch für den praktischen Gebrauch, wie es nachmals Monaldus aufs neue zu geben versucht. Die Quellen der Summa Konrads sind die Dekretalen und das Dekret. Auch findet sich Bezugnahme auf das römische Recht und einzelne Schriftsteller, und zwar nicht blofs auf die Glosse des Johannes Teutonicus, auf den Traktat Tankreds de matrimonio, Wilhelm von Auxerres und Gilbert[5] (diese nennt Schulte), sondern auch auf den Magister in Sentenciis und Magister in abbreviato und auf den beatus Bernhardus, also auf Petrus Lombardus und die Summula Bernhards.

Im tit. *de celebratione missae* heifst es: ... *ut in nova decretali Honorii de filiis presb. legitur.* Demnach waren die Dekretalen dieses Papstes noch nicht in die Compilatio aufgenommen. Demgemäfs ist die Zeit des Papstes Honorius III., 1216—1227, die Zeit der Abfassung der Summula gewesen. Dafs sie unbedingt vor 1234, vor die Publikation der Gregorianischen Sammlung zu setzen ist, hat Schulte überzeugend nachgewiesen. Sollte der Verfasser, wie ich vermute, der Ordensprovinzial (s. o.) sein, so könnte man die Zeit zwischen 1221 und 1227 als Abfassungszeit ansehen.

1) Münchener Hdschr.: vir matrimonium sustinendo.
2) peraffernalia (vgl. du Cange) = parafernalia scil. bona; bieux parafernaux = res quas uxor in usu habet in domo mariti neque in dotem dat.
3) Münchener Hdschr.: quod fehlt.
4) Münchener Hdschr.: vel.
5) Entweder Porretanus oder de Hollandia.

Das Werk ist zweifelsohne von Raymund von Pennaforte benutzt. Den Nachweis bringt Schulte durch Vergleichung zweier Titel in seiner oben S. 520 erwähnten Abhandlung. Die Vorzüge des Werkes beruhen in seiner Kürze und Verständlichkeit. Es ist recht eigentlich der „Anfang einer Rechtswissenschaft für das forum internum“.

Die beiden bisher behandelten, Robert von Flamesbury und Konrad, sind die Grundlage für Raymund und als seine Vorgänger zu bezeichnen. Raymund, der bolognesische Doktor und römische Kapellan, mag wohl beide — den Robert auf dem Laterankonzil und Konrad auf dem zweiten Ordenskapitel in Bologna, auch persönlich kennen gelernt haben.

Wir geben als Probe für das Ganze, da das Werk gar nichts über die Indulgenzen enthält, was immerhin auch bezeichnend ist, den Artikel „de poenitentia“ nach der Münchener Handschrift [die Anmerkungen bringen die Abweichungen der Prager Handschrift] [1].

Penitentia est praeterita peccata [2] *plangere et plangenta iterum non comittere:* | (‖ *Species penitentie sunt tres una est publica* | *alia privata* | *alia solempnis* | *privata imponitur ab illo qui est parochianus vel consensu* [3] *illius ab alio* [4] *in oculto* [5] | *si tamen parochianus proprius negatur* [6] *et malitiose recusat tare licentiam eundi ad alium potest subditus propria auctoritate* [7] *querere* [8] *alium de penitentia di. VI. placuit.* | *Item si sacerdos* [9] *insufficiens possum ire ad alium petita licentia sed tamen prius debeo confiteri* [10] *proprio sacerdoti ut in illo canone placuit.* | *Item si sacerdos particeps est criminis perdit ius quod habet in subditis* [11] *non potest eos* [12] *solvere nec ligare alii solidum telegare* [13] *tum auctoritatem in*

---

1) Beide Handschriften weisen grofse Flüchtigkeitsfehler auf und haben stellenweise sinnlosen Text.
2) *praeteritorum mala.*
3) *cum consensu.*
4) *ab aliquo alio.*
5) *inocculta.*
6) *proprius ingratus est illi et ...*
7) *voluntate vel auctoritate.*
8) *querere sibi alium.*
9) *sacerdos sibi insufficiens est proprius potest ire.*
10) *sed tamen debet primo confiteri.*
11) *in illo subdito.* 12) *eum.*
13) *nec alium solvendum delegare.*

ipso non habeat [1]. | *Nam ut ait poeta latinus quos inquinat equat* [2]. | *Item si* [3] *proditor est peccati potest* [4] *ire ad alium.* (‖ *Item si sacerdos publice excommunicatus est vel hereticus tunc enim* [5] *non potest solvere vel ligare sed ad superiorem recurrendum est i. qu. 1. Remissionem* (‖ *publica penitentia est quando* [6] *peccato publico iniungitur quod qui publice peccat publice penitere debet. et hanc imponere potest quilibet qui ius* [7] *habet super alium.* | *solempnis penitentia est quae imponitur ab episcopo tantum 1. di. in capite* [8] | *Regulariter imponitur penitentia pro mortali peccato VII annorum in quibus numquam cometat carnes nec bibat vinum nisi in pascha et penthecoste* [9] *XXXIII. qu. II. Mouere* [10] *Si sit grave delictum* | *si autem mediocre* [11] *trium annorum. hodie tamen sunt penitentie arbitrie ut secundum qualitatum persone confiteritis* [12] *et quantitatem contricionis discretus confessor penitentiam iniungat* [13] *XXVI q. VI. Conserva* | *Circumstantie autem confitentis notantur his verbis* [14] | *Quis quid ubi quibus auxiliis cur quom(odo) quando* | *Quilibet observat anime medicamina dando* | *Quis. quae persona homo sine uxore literatus vel infra ordines sacros canonicus* [15] *secularis vel regularis monachus* [16] | *Quid* [17] *quale factum adulterium prodicionem homicidium combustionem sacrilegium desperacio et his similia* [18] | *Ubi. quo* [19] *loco in domo deo dedicata vel loco cimiterio vel ecclesia vel infra* [20] *gradus sanctuarii.* | *Quibus auxiliis* [21] *quibus personis clericis vel laicis vel mulieribus vel cuiuscunque conditionis qua intentione amore timore hodio ioco usus delectatione societate ebrietate impetuositate vel huius (modi)* [22] | *Quando. quo tempore die dominica*

---

1) *cum auctoritatem in se ipso non habet.*
2) *coequat.* 3) *si sacerdos.*
4) *potest subditus.* 5) *enim* fehlt.
6) *quae pro publico imponitur peccato quia qui ...*
7) *ius spirituale habet super alium unde Calixtus papa Manifesta peccata non sunt occulta correctione purganda. Si quis alienus voluerit sacerdoti iusta debita sua confiteri peccata licentiam prius postulet et obtenta licentia a proprio sacerdote cum taliter ipse illum non possit solvere nec ligare. Solempnis etc.*
8) *capite ieiunii.* 9) *ut in XXXIII.*
10) *Movere.* 11) *imponitur penitentia tr. a.*
12) *confitentis.* 13) *ut in XXVI. q. VI. Tempora.*
14) *hoc notantur verbo.* Lücke bis *quae persona.*
15) *constitutus canonicus.* 16) *vel monachus.* 17) fehlt.
18) *adulterium combustionem sacrilegium proditionem homicidium desperationem et huiusmodi.*
19) *vel in quo.*
20) *in quo loco in cimiterio vel in ecclesia vel in domo deo dedicata infra ...*
21) *quibus auxiliis* am Rande nachgetragen.
22) *melioribus alterius conditionis amore odio ioco vel delectatione* (Rand: *qua intentione) lucro ebrietate impetuose.*

quarta vel sexta feria vel aliis sacris horis et temporibus. [1] | *pone* [2] *confessor insufficientem iniungat penitenciam numquid sufficit penitenti si eam facit aut subplebit in purgatorio. Dicit Magister in sententiis quod si* [3] *contritio tanta est quod suppleat penitentiam sufficit penitenti alioquin supplebit in hac vita bonis operibus vel in purgatorio Magister autem in verbo abbreviato distinguit utrum penitens credat proprium sacerdotem idoneum vel non si enim credit eum ydoneum et insufficientem ei iniungit* [4] *penitentiam quod* [5] *tutius est praesumitur* [6] *dispensare nam sacerdos visis circumstantiis potest penitentiam potest decur* ... [7] *vel aggravare ut in c. tempora.* | *Si autem eum non credit ydoneum quod* [8] *negligens fuit potest querere magis ydoneum Si insufficiens ei iniungitur penitentia et contritio* [9] *non supplet supplebit autem* [10] *eam in purgatorio* [11] *et hec distinctio probabilis* [12] | *Sed quid si sacerdos qui* [13] *putatur idoneus solvit in casa* [14] *ubi solvere non potest utpote in excommunicatione cuius absolucio spectat tamen ad papam* [15] *puto quod si penitens in isto* [16] *animo est quod* [17] *sciret absolutionem* [18] *tantum ad papam spectare vellet libenter ab eo absolvi sufficit ei absolucio sacerdotis maxime si laicus sit penitens qui ius ignorat cum non* [19] *contemptus excommunicationis sed ignorantia iuris absolutionem exclutat* [20] | *Sit* [21] *aliquis qui se putat esse baptizatum et non est si sciret se non esse baptizatum vellet* [22] *baptizari.* | *Si moritur in vera fide salvus erit* [23]. *extra. c. de presbitero non baptizato c. ult. Sic et iste qui non fuit* [24] *absolutus* [25] *sed putavit se absolutum si moritur in fide salvus est. nam* [26] *esset tam crassa negligentia quod praesumeretur contra eum quod sententiam excommunicationis latam esse scivit vel affectavit ignorare. dicit enim decretum quod non oportet constitutiones singulorum aurium conculcare* [27] | *Quid autem erit sacerdoti* [28] *qui per ignorantiam ligat solvendum et solvit ligandum certe ut ait beatus Bh.* (lies: Bernhardus) *ve* [29] *ei qui se ingerit in tantam curam non* [30] *vocatus ut aaron* | *Illi autem*

---

1) *temporibus Quomodo Furtive riui faciendo apostatica et veto (?) heretice sicut inimica Deum vel que dei contempnendo ... operando unde verbo confessio liberat emendat crescit devotio. virtus augetur vires tribuit tibi ne recidives. cautius instrueris suffragia plura mereris.*
2) *pone quod.* 3) *si non.* 4) *imponit.* 5) fehlt.
6) *quia praesumitur.* 7) *decurtare.* 8) *quia.*
9) *et si contritio.* 10) fehlt. 11) *hic vel in purg.*
12) *prob. est.* 13) fehlt. 14) *casu.*
15) *absolucio tantum ad papam spectat.*
16) *tali.* 17) *quod si.* 18) *abs. suam.*
19) *non sit cont.* 20) *excludit.* 21) *Sicut.*
22) *et vellet.* 23) *est.* 24) *novit.* 25) *absolucionem.*
26) *nisi.* 27) *auribus inculcari.* 28) fehlt: *sacerdoti qui.*
29) *vae.* 30) *qui non est.*

qui se non ingerunt sed potius qui[1] *coacti vel ex caritate se intromittunt ait beatus B. quod periculum est eis sed forte caritas istud pecatum*[2] *excusat.* ¶ *Item illi qui in articlo mortis est non est penitentia iniungenda sed intimanda ut si euatat eam persolvat*[3].

3.

Die Summa casuum des Raymund von Pennaforte.

Zahlreiche Biographen Raymunds werden in dem ersten Drucke seiner Summa [in dem einleitenden Abschnitte „de vita Beati viri"] aufgezählt, ferner bei Possewin: Petrus Marsilius, Leander Albertus, Ferdinand del Castillo, Salvator Pons, Michael Ilot, Franciscus Diagus, Franciscus Penia Rotae Auditor, Antoninus Vincentius Domenec. Auch seine Zeitgenossen Humbertus de Romans und Stephanus Salanhacus werden uns als seine Biographen genannt. Ferner findet sich eine ausführliche Biographie im Diploma Pontif. Canonicationis. Dieses ist in die gedruckte Ausgabe der Summa mit aufgenommen, weil es alles, was die genannten Biographen sagen, „elegantius continetur".

Es erwähnen ihn mit mehr oder weniger Ausführlichkeit: Diplovataccius[4] [fol. 172ᵇ], Trithemius, Possewin, Panzirolus[5], Quétif et Echard, Oudinus, Cave, Taisand[6]. Ferner vgl. Potthast[7] S. 1542, Philipps[8] IV, 252, den Artikel im katholischen Kirchenlexikon und bei v. Schulte und Stintzing.

---

1) *quasi.* 2) *periculum.*

3) *evatat mortem persolvat eodem fideliter.*

4) Thomae Diplovatatii Opus de praestantia doctorum. (Ende XV. oder Anfang XVI. Jahrh. geschrieben.) Nur handschriftlich vorhanden in Bologna und „ab ipso Originali accuratissime rescriptum a Carolo Fabri J. U. D. Anno MDCCLXX in der Königl. Bibl. zu Berlin. Vgl. dazu Beiträge zur Mittelalterlichen Rechtsgeschichte, Heft 3.

5) Panzirolus, De claris legum interpretibus libri IV. Lipsiae 1721.

6) Pierre Taisand, Les vies des plus célèbres Iurisconsultes. Paris 1737.

7) Aug. Potthast, Wegweiser durch die Geschichtswerke des Europäischen Mittelalters bis 1500, 2 Bde., 2. Aufl., Berlin 1896 und Bibl. hist. medii aevi, Berlin 1862, Suppl.

8) G. Philipps, Kirchenrecht, 7 Bde., Regensburg 1845—52.

Stücke und Stellen aus seiner Summa kamen zum Abdruck bei Amort[1] Pars II, sect. III, No. 8 [auch die Ablaſsbestimmungen der beiden Anonymi bei Amort Pars II, sect. III, No. XXXV und XXXVIII[2] sind keine anderen als die Raymunds] und bei Lea III, 21. 44. 60. 91. 165. 177. 334. 336. Diplovataccius macht aus Raymund zwei Personen: einen Raynerius, der die Summa geschrieben haben soll, und einen Raymundus, der die Dekretalen sammelte[3]. Fol. 172[b] gibt er an, daſs er bei Baldus in dessen tract. de comment. famosissimorum doctorum in utroque iure Notizen über Raymund gefunden habe.

Raymund ist in Barcelona geboren *(in vernaculo Pennaforte* oder *Rupe-Forti*, wie es Cave auch nennt) um das Jahr 1180. Seine Familie war die daselbst angesessene, grundherrliche (Diagus), die aus dem alten arragonischen Königshause stammte (Cave). Bereits mit 20 Jahren soll er Dozent in Barcelona gewesen sein. Darauf wirkte er, vom August 1211 ab, als Doctor decretalium in Bologna (s. Panzirolus S. 396) und kehrte, gerufen durch den Bischof Berengar von Barcelona (Oudin), 1219 nach Barcelona zurück, woselbst er Kanonikus wurde. Als solcher trat er 1222 (nicht 1218, so Oudinus) schon 40 Jahre alt, in den Dominikanerorden ein. Mit Petrus Nolascus und dem König Jakob von Aragonien gründete er 1228 den Orden der Merzedarier — de mercede Redemptionis Captivorum — und schrieb die Regeln dieses Ordens (Oudin). 1230 wurde er nach Rom berufen und daselbst zum Kapellan und Pönitentiar[4] ernannt. Als solcher machte er

1) Eus. Amort, De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum. August. Vindelicorum 1735.

2) Excerptum ex Manuscripto Bibliothecae Pollinganae exarato circa annum 1450 und Excerptum ex Manuscripto Bibliothecae Pollinganae Saeculi XV.

3) Vgl. auch Fr. Karl v. Savigny, Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, 2. Ausg. (Heidelberg 1834—51), Bd. VI, S. 494 Anm. 3.

4) Gregor IX. nennt ihn in der Bulle Rex pacificus, mit der er seine Decret. Compil. einführte, ausdrücklich als seinen Kapellan und Pönitentiar. Das Wort capellanus erklärt uns Panzirolus S. 326: cum enim causas ex toto orbe ad Urbem confluentes Pontifex in Sacello, quod

sich an die ihm vom Papste übertragene Aufgabe, die päpstlichen Dekretalen zu sammeln und zusammenzustellen; diese Aufgabe gewiſs ein Zeichen besonderer Hochachtung, die er seitens Gregor IX. genoſs.

Als einfacher Ordensmann kehrte er (wie Oudin berichtet: auf ärztliches Anraten) in seine Heimat zurück und wurde, nachdem er die ihm angebotene Ernennung zum Erzbischof von Tarragona ausgeschlagen hatte, 1238 Ordensgeneral und Nachfolger des Jordanus. Als solcher muſste er wiederum seinen Wohnsitz in Rom nehmen. Er hielt es dort nicht lange aus, resignierte vielmehr schon 1240 und kehrte nach Spanien zurück. Dort hat er in ziemlicher Zurückgezogenheit, seine ganze Kraft in den Dienst der tätigen Nächstenliebe stellend, noch 35 Jahre gelebt und ist, bald hundertjährig, am 6. Januar 1275 (so berichtet sein Zeitgenosse Salanhacus) gestorben. Bei seinem Begräbnisse waren Alfons von Kastilien und Jakob von Arragonien zugegen. Bereits vier Jahre nach seinem Tode wurde seine Kanonisation durch den Erzbischof von Tarragona beantragt; doch erfolgte dieselbe erst durch Klemens VIII. im Jahre 1601. Sein Tag ist der 23. Januar.

Die Art und Weise, wie Philipps den Raymund und seine Arbeiten lobt (vgl. Kirchenrecht, Bd. IV, S. 252 ff.), ist bei seiner Stellung dem „Heiligen“ gegenüber wohl begreiflich, aber nicht ganz richtig. Daſs wir es bei Raymund mit einem nach den Begriffen seiner Zeit äuſserst frommen, in Werken der Nächstenliebe höchst erprobten Manne zu tun haben, soll auch hier anerkannt werden. Er hat wohl den Namen „Vater der Armen“, den ihm Gregor gab, voll verdient. Eine andere Frage aber ist die nach seiner wissenschaftlichen Bedeutung. Von produktiver Kraft und Tiefe der Spekulation ist bei ihm nicht die Spur zu finden. Vergebens suchen wir nach Proben eigenen, selbständigen Nachdenkens und einsichtsvoller Kritik gegenüber dem zu verarbeitenden Stoffe. Er ist gerade in seiner vollständigen Abhängigkeit von päpstlicher Autorität und in seiner Unselbständigkeit als Ge-

Capellam nominant, adhibitis iurisconsultis audiret, illi a loco „Capellani“ sunt appellati.

lehrter so recht eigentlich das Vorbild der überwiegenden Mehrzahl seiner Nachfolger unter den Kasuisten geworden. Philipps sagt von ihm: man müsse staunen „über den heroischen Mut, den Raymund zu einer so ungeheueren Arbeit mitbrachte“. Dies Wort gilt aber weder, wenn man dabei, wie Philipps, an die Compilatio Raymunds denkt, noch wenn man seine Summa im Auge hat. Gar so ungeheuer waren diese Arbeiten denn doch nicht, wennschon sie grofsen Fleifs erforderten. Sie gingen beide hervor „aus dem Mittelpunkte der damals leitenden Kräfte“ (Stintzing, S. 494). Raymund war in gleicher Weise dem lebenden Papste wie den Quellen in Bologna nahe. Er mag auch bei seinem Werke manche Unterstützung durch Hilfskräfte gefunden haben. (Man greift wohl nicht fehl, wenn man annimmt, dafs nicht blofs zur Compilatio die direkte Anregung, sondern auch zu der Abfassung der Summa wenigstens die indirekte Anregung vom Papste selbst mit ausgegangen ist.)

Kann man so nicht in den Lobeshymnus derer einstimmen, die Raymunds Summa als ein ganz hervorragendes Werk zu preisen gewöhnt sind, und müssen wir ihm sogar definitiv den Ruhm nehmen, dafs er als der erste dieses Gebiet angebaut habe, das recht eigentlich die Domäne aller Schriftsteller pro foro interno wurde, so soll doch nicht verkannt werden, dafs die Summe Raymunds überaus praktisch, vollständig und für alle späteren Summen grundlegend ist. Sie ist kurz, sachlich, erschöpfend. Raymund wird demgemäfs fast überall zitiert; so zitiert ihn auch z. B. der Minorit Astesanus des öfteren vor Thomas und Bonaventura — und auch Angelus de Clavassio und Silvester Prierias weisen noch auf ihn zurück.

Aber seine Vorgänger Konrad und Robert von Flamesbury hat man bald ganz vergessen, ja, da Raymund, undankbar genug, ihrer gar nicht gedenkt, Jahrhunderte hindurch nicht einmal mehr dem Namen nach gekannt. Schon der Biograph Raymunds Antonius nennt die Summa: *opus plane novum, nulli antea tentatum* und fügt hinzu: *hanc cum aliis libris semper secum vehebat Benedictus XIII. papa.*

Dem geschickten Kompilator, den auch Stintzing zu überschätzen scheint und dem Schulte die Bezeichnung eines

„Plagiators“ nicht erspart, gelang es durch seine Summa, für deren Abfassung das *„comportavit“* bei Trithemius der eigentlich bezeichnende Ausdruck ist, auf dem Gebiete, wo das Recht die Theologie berührt, auf dem der Moral, ein System zu schaffen, welches eine unbestrittene Herrschaft behauptete. Das Werk Raymunds war bald aufserordentlich verbreitet, und wennschon es in seiner ursprünglichen Fassung nachmals seinen Einflufs verlor, wie sich aus dem Umstande ergibt, dafs es im ganzen 15. Jahrhundert nicht ein einziges Mal gedruckt worden ist, — seine Tendenz und seine Anlage blieb mafsgebend für die späteren Summisten. Die Methode der Darstellung bei Raymund in der Auseinanderlegung der materia, an die quaestiones und casus anknüpfen, hat keiner von ihnen verlassen.

Zu Raymunds Verfahren sei im speziellen noch bemerkt, dafs schon Wunderlich (Prolog p. XIV sqq. [1]) nachgewiesen hat, wie Raymund in seinem lib. IV wörtlich die Summa Tancreds abgeschrieben hat. Etwas Eigenes, Neues findet sich bei ihm nicht. Seine angebliche Neuerung bezüglich der Auffassung der bona fides (Stintzing 498 ff.) ist von Schulte als nicht vorhanden nachgewiesen. Übrigens ist Raymund nach unseren Begriffen nicht ganz ehrlich in seiner Methode. Robert von Flamesbury überträgt noch nicht juristische Unterscheidungen auf das Gebiet der Moral, er zieht auch noch nicht Dinge aus dem Gebiete des Zivilrechtes in das kanonische Recht. Dies tut Raymund ohne weiteres und mufs sich doch dabei wohl des Unrechtmäfsigen bewufst sein. Er läfst das kanonische Recht auch in rein weltlichen Materien entscheiden und bei solchen Entscheidungen die Sätze des Zivilrechtes zurücktreten. (Zum Nachweis vgl. die betreffenden Sätze bei Schulte S. 524, Anm. 23, auch Stintzing S. 497, der es allerdings für „selbstverständlich“ hält, dafs bei allen Rechtsfragen das kanonische Recht die letzte Entscheidung habe.) Haben es andere nach ihm gleichfalls im reichlichsten Mafse getan, ja wurde das nachgerade das ausschliefsliche Verfahren, so geschah es doch zum Teil auch aus

1) Zitiert nach v. Schulte a. a. O.

Mangel an genügender Kenntnis des römischen Rechtes, die bei Raymund im vollsten Maſse vorhanden war. Aber auch hier war sein Verfahren im letzten Grunde eben nur das der Päpste und seine Unehrlichkeit die ihre. Hinfort geht die ganze Entwickelung des kanonischen Rechtes — voran auf dem Gebiete des forum internum — darauf hinaus, alles andere Recht sich unterzuordnen und zu absorbieren. Raymund und seine ganze Zeit sind tatsächlich der Wendepunkt in dieser Beziehung.

Die übrigen Werke Raymunds — er soll auch einige kleinere Arbeiten verfaſst haben, so de bello, de duello (Possewin), ferner die Constitutiones ord. praed.[1] — interessieren uns hier nicht. Doch möge seine Sammlung derjenigen Kapitel der Gregorianischen Sammlung erwähnt werden, welche für das Gebiet des forum internum in Betracht kommen. Sie findet sich z. B. in der Prager[2] Handschrift K. 12, als ein Hilfsmittel für den Konfessor, für den die Anschaffung der ganzen Compilatio zu teuer war. Sie wird wohl vor der Summa casuum angefertigt worden sein, als eine Vorarbeit zu ihr. Nach dem Erscheinen derselben hätte sie wenig Zweck gehabt.

Die Abfassung der Summa wird in die Jahre 1234 bis 1245 fallen[3]. Franciscus Penia Rotae Auditor sagt: Raymund habe das Werk zu Barcelona angefangen, aber zu Rom fertiggestellt nach der Compilatio decretalium. Nach Diagus ist die Summa in Barcelona geschrieben *priusquam a cardinali Joanne de Abbatisvilla in familiam ascisceretur* (?). Castillus und Marieta halten die Zeit des Aufenthaltes bei Gregor IX. für die Abfassungszeit.

Zweifelsohne fällt die endgültige Fertigstellung, wennschon die Vorarbeiten früher begonnen sein können, nach 1234, denn Raymund zitiert die offiziellen Bestimmungen aus dem Gregorianischen Dekret nie anders als „Extra“. Da er

1) Vgl. Trithemius.

2) Bibliothek des Metropolitankapitels.

3) Nach Diplovataccius a. a. O. fol. 176b schrieb er sie „*Rogatu fratrum suorum*“.

aber anderseits keine der Novellen Innozenz' IV. zitiert, kann die Summa nicht nach 1245 geschrieben sein [1]. Die zitierten Schriftsteller weisen ebenfalls nicht über die Zeit der Kompilation der Dekretalen als terminus a quo hinaus.

Wie schon bemerkt, findet sich im ganzen 15. Jahrhundert kein Druck der Summa Raymunds. Die von Quétif erwähnten: Lovanii 1480 und Parisiis 1500, scheinen gar nicht zu existieren, wennschon aus der Bemerkung zur letzteren *„quae editio est apud nostros Insulenses"* man schliefsen könnte, dafs Quétif seiner Sache sicher ist [2].

Die erste Ausgabe wird also wohl die uns vorliegende und sich selbst als erste bezeichnende sein, die Rom 1603 bei Joan. Tallini erschien. Quétif kennt noch eine Rom 1619 bei Andreae Phaei, Philipps redet von „sehr vielen" Ausgaben, kennt aber aufser der genannten nur noch die Veroner 1744. Uns lag aufser den ersten noch vor: Avenione 1715. Aufserordentlich zahlreich aber sind die Handschriften, die meistens aus der Zeit von 1250—1400 stammen. Quétif nennt eine gröfsere Anzahl, dazu neue Schulte II, 410, Anm. 6. In den Prager Bibliotheken sind allein acht vollständige Handschriften. Eine sehr schöne, sonst nicht erwähnte Handschrift der Raymundina mit der Glosse befindet sich in Dresden (Kgl. Bibl. cod. A 73) [3]. Sie stimmt wörtlich mit dem ersten Drucke überein. Das vierte Buch ist hier als solches gerechnet (vgl. u.). Der von uns zu behandelnde Artikel „remissiones" daselbst von Zeile 13 des Bl. 243 an.

Über die Stellung des vierten Buches zur ganzen Summa

1) Die Bemerkung in der gedruckten Ausgabe, dafs R. den lib. VI noch nicht gekannt und benutzt habe, konnten die Herausgeber sich schenken.

2) Liegt hier etwa eine Verwechselung mit der im XV. Jahrhundert wiederholt gedruckten „Summula" vor? Auch Paris 1500 (hier auch „Summula" genannt) und Köln 1500? Vgl. meinen späteren Artikel „Summula de Summa".

3) XIV. saec. 290 Bl. Perg. Mbd. fol. Diese Handschrift läfst sich genau datieren, da sie Bl. 290ᵇ sagt: „haec summa est domini Dithmari propositi ecclesie sancte Maria Erfordñ. (Ein Propst Dithmar wird für 1358 erwähnt, vgl. v. Falckenstein, Thüring. Chronik II, 2 Erfurt 1738.)

hat sich eine Kontroverse entsponnen. Savigny nimmt an (a. a. O. Bd. VI, 494, vgl. dazu auch Philipps a. a. O. IV, S. 324, No. 29 und Stintzing S. 496), dafs das vierte Buch ursprünglich zu lib. III gehört habe und erst später abgetrennt sei. Das wird wohl nicht richtig sein, aber auch nicht die Annahme Schultes, dafs lib. IV als Summa de matrimonio ein ursprünglich ganz selbständiges Werk sei. Entscheidend ist doch wohl für diese Frage der Umstand, dafs bereits Robert von Flamesbury und Konrad das Eherecht einbezogen haben. Raymund konnte eine für Konfessoren bestimmte Summa gar nicht planen, ohne von allem Anfang an die eherechtlichen Bestimmungen als einzuschliefsende zu denken. Mag er sie auch in einem vierten Buche mit besonderer kleiner Einleitung [1] und besonderem Titel als einen in sich abgeschlossenen Traktat zusammengefafst haben — jedenfalls ist es ein gleichzeitiges und von Anfang an mit geplantes Werk. Dafs das vierte Buch in einer der vielen Handschriften — und zwar erst einer aus dem 14. Jahrhundert — fehlt (vgl. die in Schultes „Kanon. Handschr." sub CVI beschriebene) und da als lib. IV die Summa Tancreds de matrimonio angeführt ist, die Raymund wörtlich ausgeschrieben hat, beweist nichts [2] als dies, dafs der Abschreiber kritisch zu Werke gegangen ist und Tancred seine Ehre gelassen hat. Schliefslich ist die ganze Frage höchst nebensächlicher Art.

Bei der Beschreibung des Werkes können wir uns kurz fassen und es genügt, die erste Ausgabe mit dem Titel: *„Sa. Scti. Raymundi de Peniafort Barcinonenzis ord. Praedic. de Poenitentia et Matrimonio .... nunc primum in lucem edita. Rom 1603. Sumptibus Joannis Tallini"* zugrunde zu legen, da sie mit den besseren Handschriften übereinstimmt. Die zweite Ausgabe: *„Avenione, sumptibus Franç. Mallard, Joann. Delorme, Jos. Cas. Chastanier 1715"* nennt sich zwar *„auctior et correctior"*, ist aber keines von beiden.

---

1) *Quoniam in foro poenitentiali frequenter dubitationes circa matrimonium ... post summam de poenitentia specialem de Matrimonio subieci tractatum.*

2) Denn andere gleichzeitige Handschriften, z. B. Dresden cod. A 73 haben lib. IV.

Neu ist darin nur die Widmung an Klemens XI. durch Eustachius Bullionus Presbyter vom 15. August 1715. Es sind darin aber weggelassen die in der ersten Ausgabe dem Proömium vorhergehenden Stücke, ebenso am Schlusse der Index titulorum.

Der Inhalt der ersten Ausgabe ist folgender:

I. Widmungsschreiben (2 Seiten) des ordo Praed. an Klemens VIII. Darin wird die Abfassung der Summa durch Raymund auf eine Anregung seines Ordensprovinzials [1] zurückgeführt. Hier heifst es von der Summa: *Eam in hoc genere primam fuisse conscriptam*, was freilich, wie wir bereits wissen, nicht ganz stimmt, *ac frequenti usu receptam*, was richtig ist, ebenso wie die Bemerkung, dafs die Raymundina durch andere Arbeiten in den Hintergrund gedrängt worden sei, die zum grofsen Teil sie doch nur ausgeschrieben hätten. Darum habe sie der Orden der Vergessenheit entrissen und zum ersten Male drucken lassen und zwar aus Anlafs der Kanonisation Raymunds.

II. Widmungsschreiben (2 Seiten) an Philipp III. von Spanien, das die Verdienste desselben um den ordo praed. und die Kanonisation Raymunds betont.

III. Ein orientierender Überblick (2 Seiten) *de ordine, glossis et exemplaribus* der Summe *ad pium Lectorem.* Hier wird u. a. der Name „Raymundina" als der für die Summa üblich gewordene genannt und die Ansicht einzelner über die Abfassungszeit der Summa wiedergegeben. Dann heifst es: *In eam Ioannes de Friburgo ... indicem ac apparatum seu glossas edidit* [2], also hier zuerst die verkehrte Notiz, die dann Possewin, Panzirolus, Cave u. a. ruhig nachgeschrieben haben. Es folgt die Aufzählung der Quellen Raymunds. Aufser den offiziellen Sammlungen hat er benutzt Vincentius, Huguccio, Ioannes (?), Bernard, Laurentius, Roffredus, Tancred. Endlich die Bemerkung, dafs dem Drucke eine Handschrift aus der Bibliothek R. R. Patrum Rotae Auditorum Francisci Peniae (die die Summa ohne Glosse enthält) und die Horatii Lancellotti (Summa mit Glosse) zugrunde gelegt sei.

IV. De autoritate Summae Beati R. Hier wird die Summa gelobt wegen ihres *modus docendi facilis ubique, apertus et tutus* und ihr zum Ruhme nachgesagt, der leider nur allzu begründet ist: *raro autem aut numquam propria autori-*

---

1) Als solcher wird uns später in der orientierenden Beschreibung der Summa der Frater Sugerius genannt.

2) Vgl. zu dieser verkehrten Bemerkung den folgenden Artikel über Guilelmus Redonensis.

tate aut sensu nititur: novitates enim et singulares opiniones tamquam pestem perpetuo vitandas putavit. (Welcher Gegensatz zur lebendigen Persönlichkeit, wissenschaftlichen Beweglichkeit und Originalität des Robert von Flamesbury!) Es findet sich tatsächlich bei Raymund keine Spur von Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Denkens.

V. Raymunds vita, dabei seine Biographen genannt und das päpstliche Kanonisationsschreiben abgedruckt (15 Seiten).

VI. Das päpstliche Privileg für den Druck.

VII. Ein ganz kurzes Proömium, das nur für lib. I—III gilt. Es spricht sich über den Zweck des Buches und die Einteilung aus:

pars I. handle de criminibus, quae principaliter directe comittuntur in Deum.

II. de his, quae in proximum.

III. de ministris irregularibus et irregularitatibus et impedimentis ordinum, disputationibus, purgationibus, sustentiis, poenitentiis et remissionibus.

Am Schlusse der ganzen Summa ein Index Titulorum (2 Seiten) und ein Index Summae Raymundi (21 Seiten).

Bei Raymund sind die remissiones[1] in folgendem Zusammenhange behandelt:

[Im lib. III, p. 332, § 1 ist unter den besonderen Machtbefugnissen des Papstes nichts gesagt über dessen Rechte bezüglich des Ablasses.]

Lib. III, p. 491: Wenn contritio vorhanden ist, braucht Gott zur Tilgung des peccatum und zur Reinigung der Seele keine priesterliche Vermittelung.

Raymund erklärt auch in diesem Zusammenhange, daſs er nicht dafür ist, zwei claves der Kirche anzunehmen, scil. *potestas* und *scientia.* Es ist nur eine clavis — die *iurisdictio.* Von mehreren claves redet man nur, insofern die iurisdictio in verschiedener Weise sich geltend machen kann (*ligare, solvere, claudere*).

p. 492. Nur der erläſst die peccata, *qui solus pro peccatis nostris mortuus est.* Raymund begreift[2] diejenigen nicht, welche die Unterscheidung machen, daſs Gott die Seele reinige

1) Bei R. nur das Wort remissio zu finden.

2) *hos non intelligo.*

a macula peccati, der Priester aber sie nachher löse *e vinculo aeternae poenae.* Das Recht der Priester zu binden und zu lösen, trete in drei verschiedenenen Fällen in Kraft:

1) Ihr Lösen ist analog dem der Priester bei der Heilung der Aussätzigen [1] oder dem Lösen der Jünger, die den Lazarus, nachdem der Herr ihn auferweckt, aus seinen Grabtüchern lösen. 2) Ihr Recht zu binden und zu lösen besteht in der Befugnis, den Beichtenden eine satisfactio aufzuerlegen, resp. von solcher satisfactio etwas nachzulassen oder nach geschehener satisfactio sie wieder *ad communionem sanctorum* zuzulassen. 3) Binde- und Lösegewalt bezüglich der excommunicatio.

In § 63 dieses liber III nun kommt Raymund auf die *generales remissiones pontium et similes* zu sprechen. Ihr Nutzen wird verschiedentlich beschrieben. Einige beziehen ihre Wirkung: 1) auf die *delicta ignorantiae,* andere auf 2) die *venialia,* 3) auf die *poenitentia negligenter peracta,* 4) auf die *diminutio poenae in purgatorio.* Raymund kann sich diesen Ansichten nicht anschliefsen. Ihm ist *favorabilis* die Ansicht, die auch *magis communis* ist: 5) *valent sicut sonant.* Der Papst hat die *plenitudo potestatis. Durum esset contra tantam potestatem clavium disputare.* Hier fügt Raymund die Belehrung über die zweifache Art der *poenae* ein. Die *aeternae* werden durch die *contritio cordis* aufgehoben, die *temporalis poena,* die die Kirche aufzuerlegen berechtigt ist, bleibt. — Raymund läfst uns hier tatsächlich darüber im unklaren, ob er die Ansicht akzeptiert hat, die im Anfang des 13. Jahrhunderts die erste Umbildung in der Ablafstheorie [2] bedeutet, indem sie den Ablafs als Nachlafs der zeitlichen Strafen überhaupt ansieht, inklusive die Fegefeuerstrafen. — Der *vere contritus et confessus,* der auch äufserlich die in der *generalis remissio* gestellten Bedingungen erfüllt mit der nötigen *pia et catholica devotio* und dem Wort Matth. 16, 18 glaubt, ist das

---

1) *Dominus leprosos prius restituit sanitati, deinde ad sacerdotes misit, quorum iudicio ostenderentur mundati.*

2) Vgl. Th. Brieger, Artikel „Indulgenzen" in Herzogs Real-Encyklopädie, 2. Aufl. und „Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters", Rektoratsprogramm Leipzig 1897.

onus poenitentiae los und zwar aus zwei Gründen: 1) *propter devotam erogationem* und 2) weil der Papst und die ganze Kirche ihm gegenüber zum *suffragium* verpflichtet sind [1].

Die Frage, ob einer z. B., der eine *septennis poenitentia* zu tragen hat und der am ersten Tage sieben Geldleistungen vollbringt, deren jede *succesive* eine *remissio* von einem Jahr bedeutet, *erit continuo totaliter liberatus an in parte et in qua parte,* wagt Raymund nicht zu entscheiden [2].

§ 64. Den eigentlichen Umfang der ihm zuteil gewordenen remissio kann einer aber doch nicht kennen, denn diese hängt ab von dreierlei: 1) von der Gröſse der devotio des Ablaſs Erwerbenden; 2) desgl. derer, die das suffragium leisten; 3) von der Zahl der sub 2) Genannten [3]. Er schlieſst diesen Abschnitt mit dem nach dem vorigen Paragraphen befremdlichen Resultat, daſs die remissiones wie zur *diminutio poenae,* so auch *ad venialium deletionem* gelten.

Daſs aber diese Wirkung der remissiones einzig und allein den Gebeten und suffragia der Kirche zu danken seien, durch die auch dem Sünder die *prima gratia* erworben wird, der sie nicht verdienen konnte, erhellt aus vielen bekannten Beispielen (von denen Raymund einige nennt), durch die die Macht der Fürbitte und des Gebetes erwiesen wird. Daſs die remissiones, falls ihre äuſseren Bedingungen von den Lebenden für die Toten erfüllt werden, diesen letzteren im Fegefeuer zugute kommen, ist ihm gewiſs, vorausgesetzt, daſs in den litteris remissionis diese Möglichkeit angedeutet ist.

§ 65. Der Ablaſs, den die Bischöfe spenden, gilt nur deren Diözesanen, denen einer anderen Diözese nur, falls

1) *Quia obligat eum, qui facit remissionem immo et totam Ecclesiam ut suffragetur ei.*

2) *Hoc omnino nec scio nec credo, aliquem mortalem scire, nisi esset alicui divinitus inspiratum.*

3) *Sciendum tamen quod maioritas et minoritas remissionis poenitentiae attenditur secundum tria, scilicet secundum maiorem et minorem devotionem ipsius poenitentis, et ipsorum qui suffragantur, et secundum maiorem et minorem numerum eorundem suffragantium: cum igitur nullus possit scire mensuram, vel numerum talium, nec per consequens potest scire remissionis mensuram.*

ihnen dazu von ihren *proprii iudices* die Genehmigung erteilt ist. — Von der Erfüllung der satisfactio, die die Kirche auferlegt hat, sich befreit zu halten, weil man eine remissio erlangt hat, ist nicht richtig. Zunächst kennt man doch (vgl. § 64) den Umfang der remissio nicht ganz genau, und es bleibt auf alle Fälle Pflicht des kirchlichen Anstandes, den Anstofs, den man durch ein offenkundiges peccatum der Kirche erregt hat, öffentlich gut zu machen, was auch bei einem solchen peccatum, das geheim blieb, die Ehrlichkeit eines jeden gegen sich selbst erfordert [1], mit der man sich eingesteht, dafs man unwürdig ist.

Er schliefst daran die Frage, ob denn dann, wenn alle die *clerici, qui suffragantur pro isto offerente, in peccato mortali* sind, ihre suffragia gelten. Obgleich es scheint, als könne dies nicht der Fall sein, so mufs man doch nach dem oben Gesagten entscheiden, dafs sie gelten und wenn die ganze Ecclesia militans *in mortali peccato* wäre.

Zum Schlusse eine Frage und Klage, die fast regelmäfsig in den Summen wiederkehrt und den tatsächlich in der Praxis eingerissenen Unfug als einen allseitig verbreiteten beweist [2].

4.
Der Apparatus des Guilelmus Redonensis zur Summa Raymundina.

Wie es zu dem Irrtum kommen konnte, dafs Johann von Freiburg lange Zeit als der Glossator der Raymundina angesehen wurde und dies gar in dem ersten wohl vorbereiteten Drucke der Summa Raymunds ist ein Rätsel und mir nur daher erklärlich, dafs man Johann von Freiburg zumeist

---

1) *Saltem ex honestate debet per ieiunia, et alia bona opera satisfacere Ecclesiae, quam laesit scandalizando eam, si fuit peccatum manifestum, et etiam si fuit occultum, subtrahendo se ipsum, eum propter peccatum reddiderit vel crediderit se inutilem.*

2) *Quid de istis quaestoribus, qui discurrunt per ecclesias cum litteris remissionum, praedicant abusiones, vacant comessationibus et ebrietatibus, numquid recipiendi sunt tales? de istis si vis scire qualiter sit procedendum, Resp. in const. Innoc. extr. eod. cum ex eo.*

mit dem Glossator des Dekrets, Joh. Teutonicus, verwechselte und diesem dann als einem bekannten Glossator die Arbeit zuschrieb, die Wilhelm von Rennes getan hat (so noch Panzirolus a. a. O.).

Darüber, daſs Guilelmus Redonensis der Glossator des Raymund ist, kann gar kein Zweifel sein. Als solchen nennen ihn die meisten Handschriften dieser Summa, ferner nach Quétifs Angaben Lusitanus, Tostatus, Henricus de Gandavo; weiter die Astesana, die Angelica u. a., insbesondere aber Joh. von Freiburg selbst.

Dem Bericht bei Quétif gebührt das Verdienst, wiederum den klaren Nachweis erbracht zu haben für Wilhelm von Rennes [1].

Der Beiname Redonensis hat sich manche Verstümmelungen gefallen lassen müssen: Lusitanus liest „*Celdonensis*", dann in der Fehlerberichtigung „*Cerdonensis*"; de la Haye macht daraus in seiner Bibl. Belgo. Dom. „*Geldonensis*" und hält Wilhelm für einen Landsmann aus Geldenacum in Brabant gebürtig.

Bandellus bezeichnet ihn in seinem tract. de concept. B. V. fälschlich als *Metensis episcopus,* woraus Alva in seinem Sol verit. Rad. 162, col. 1355 *Mimatensis episcopus* macht, unseren Guilelmus verwechselnd mit Guil. Durantis, dem bekannten „Speculator".

Es ist aber klar, daſs er Franzose ist und seine Heimat Rennes in der Bretagne. Er ist Zeitgenosse Raymunds und ein schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts bekannter Theolog. Zu Dinan wurde er Alumnus der Dominikaner und tat auch dort seinen Profeſs.

Als Verfasser der Glosse wird er schon in Handschriften bezeichnet, die älter sind als 1260. Die eine in der Sorbonne befindlich, von Robert Sorbon selbst legiert, also um 1274, hat schon für ihn die Sigle W = Wilhelmus, die später fast durchgehends von den Kasuisten angewendet wird. Vinzenz von Beauvais zitiert ihn in seinem Speculum, in

1) Dieser Nachweis ist dann weiter ausgeführt in der Histoire littéraire de la France, tom. XVIII (Paris 1835), S. 403 ff.

dem er tit. IX und X Auszüge aus der Raymundina bringt, sowohl als W., Guilh., wie auch als Redonensis.

Der beste Beweis aber gegen die angenommene Autorschaft des Joh. von Freiburg ist dieser selbst, denn er sagt in seinem Prolog: *Cum nominatur hic Glossa semper intelligendum est de Glossa Wilhelmi super Summam Raymundi nisi alia glossa significatur, ut Glossa Innocentii etc.*

Über die sonstigen Lebensverhältnisse Wilhelms v. Rennes läſst sich nichts sagen, auch nicht, ob er mehr geschrieben hat. Valleoleti sagt zwar von ihm: *multa in utroque iure scripsit,* doch ist absolut nichts mehr von ihm erhalten.

Die von Sander in der Bibl. mss. Belg. tom. I, p. 107 (cf. Hist. litt.) erwähnte Handschrift mit dem Titel „Summa F. Wilhelmi Redensis de Articulis“ wird wohl nichts anderes als die Glosse zu der in demselben Sammelband stehenden Summa Raymundi sein.

Der offizielle Titel der Summa ist: Apparatus in Summam Raymundi.

Die Handschriften sind aufgezählt bei Schulte II, 413, Anm. 2, gedruckt ist sie nur mit der Summa Raymunds vorhanden.

Der Apparatus ist eine ausführliche Marginalglosse. Er weist eine ziemliche Selbständigkeit auf, ein gewisses Nachdenken, Überlegen und Abwägen des Autors, der mit seiner Kritik nicht zurückhält [1]. Daſs er vor allem das Landesrecht nicht ohne weiteres beiseite setzen läſst, wird uns bei ihm als einem Franzosen nicht wundernehmen [2]. Er ergänzt den Text der Summa durch neue Zitate und casus. Schulte ist es wahrscheinlich, daſs die Ausgaben der Summa Raydie Glosse nicht rein, sondern mit Zusätzen versehen enthalten. Das ist mir nicht wahrscheinlich. Oder mindestens: Wenn Zusätze erfolgt sind, so müssen sie sehr frühen Datums und schon in den frühesten Handschriften gemacht

1) Das ist um so achtenswerter, als Spätere die Autorität Raymunds ohne jegliche Einschränkung gelten lassen.

2) Vgl. hierzu z. B. die quaestio: ob ein Vater über seine Hinterlassenschaft disponieren darf.

sein. Die Dresdener Handschrift (vgl. S. 536 Anm. 3) z. B. lautet in der Glosse genau so, wie die Glosse in dem ca. 260 Jahre jüngeren Druck.

Bestimmungen über die Indulgenzen:

Zu dem scheinbaren Widerspruch bei Raymund, der darin besteht, dafs dieser einerseits sagt: *solus Deus dimittit peccata* und anderseits den Priestern die *potestas dimittendi et retinendi peccata* zuschreibt, sagt Wilhelm in gl. *a*: *quomodo dimittunt, si solus Deus dimittit? Respondeo: peccata dimittunt i. e. poenam temporalem ab Ecclesia inflictam relaxant, et etiam ex causa, clave non errante, poenam temporalem, in quam commutavit Deus aeternam clavium potestate relaxant.* Hier ist das klar, was bei Raymund (vgl. ob. S. 540) sich noch nicht deutlich ausgedrückt findet, dafs die *poenae temporales* auch als Fegefeuerstrafen zu verstehen sind.

Aus § 63 erklärt Wilhelm durch gl. d. zunächst das Wort „*generalem*“ *remissionem.* Diese remissio heifst so, im Gegensatz zur particularis, weil sie allen gilt *quoad poenitentiam peccatorum* (soviel wie *poenitentia iniuncta pro peccatis*): die „indulgentia“ gilt allen, die die Bedingungen derselben erfüllen [1].

Wie steht es aber nun mit der „*remissio generalis omnium peccatorum*“, die für Kreuzzüge und Kämpfe gegen Ketzer und Ungläubige oder Unterstützung dieser Unternehmungen gewährt wird: hat man gleich nach Annahme des Kreuzes und Antritt des Weges Indulgenz in dem Sinne, dafs man im Fegefeuer gar keine Strafe erleidet? Seine Entscheidung geht dahin, dafs der blofse gute Wille diese Leistungen zu vollbringen, nicht die Indulgenz im Gefolge hat, aufser wenn ein derartiges Mafs von contritio und devotio vorhanden ist, dafs dasselbe schon an und für sich die Indulgenz verdient. Er lenkt aber sofort wieder ein,

---

1) generalem — quoad omnes secus particularem, quoad poenitentiam peccatorum: ut cum Papa facit indulgentiam de aliqua parte poenitentiae iniunctae pro peccatis, omnibus conferentibus eleemosynam ad aliquod pium opus.

indem er sagt, dafs die *forma indulgentiae* und die *intentio Papae* den eigentlichen Ausschlag geben [1].

Der Papst, welcher die Machtfülle der gesamten Kirche repräsentiert, der Kirche, welche von altersher derartigen Ablafs gebilligt hat [2], vermag in dieser Beziehung Aufserordentliches. Man darf darum bei der indulgentia generalis nicht zu engherzig in der Auslegung verfahren [3], zumal da es schon Beweis genug ist, dafs, wenn einer eine solche gefahrvolle Expedition unternimmt, er auch ein bedeutendes Mafs von Glauben und Liebe besitzt. Das Begehen einer Todsünde während oder nach der Expedition kann dem betreffenden selbstverständlich nicht ohne weiteres vergeben werden; er ist von einer Spezialpönitenz ebensowenig frei, wie der, welcher nach seinem Eintritt in einen Orden eine Todsünde begangen hat. Doch sind in beiden Fällen die Pönitenzen geringer zu bemessen wegen der übrigen verdienstvollen Leistungen, als welche sich die Expedition und die Ordensangehörigkeit erweisen [4].

Die Glosse g. zu den Worten Raymunds „*nec scio nec credo*" [5] fragt zunächst:

Wenn die Remissiones gelten *sicut sonant*, wie kann da Raymund dieses *nec scio nec credo* schreiben. Er scheint sich zu widersprechen. Die Lösung aber ist in d. extra de poen. et rem. quod autem gegeben, wo Cancellarius dieses gemeint zu haben scheint: die remissiones particulares, päpstliche und bischöfliche, gelten *quantum ad liberationem et exonerationem poenitentiae ab Eccl. inflictae vel infligendae* in dem Sinne, dafs die, welche solche Indulgenz erworben haben, nicht mehr zur exterior poenitentia für den Teil ver-

---

1) Respondeo: credo quod ex sola crucis susceptione et proposito proficiscendi non consequitur quis illam plenam indulgentiam, nisi quantitas contritionis et devotionis, quam habet ad negotium, qui suscipiat crucem illam, mereatur indulgentiam: recurrendum tamen est ad formam indulgentiae et intentionem Papae, ut secundum hoc iudicetur ...

2) *quae ab antiquo huiusmodo indulgentiam approbavit.*

3) *latissime interpretanda est huiusmodi indulgentia.*

4) Diese ganze Stelle von recurrendum tamen ... ab hat Monaldus wörtlich abgeschrieben.

5) Vgl. oben S. 541 Anm. 2.

pflichtet sind, der ihnen erlassen ist, oder auch pro toto-wenn die Indulgenz dieser Art war [1]. Dazu lehren etliche (und diese Ansicht bezeichnet Wilhelm als probabel): die Partikularablässe gelten denen, welche entsprechend ihrem Vermögen *(secundum suas facultates)* Almosen geben, wie sie die Ablässe verlangen; denn sonst würde ein König für einen Groschen denselben Ablaſs haben, wie ein armer Mann. Da entsteht nun aber die Frage: hat einer secundum suas facultates gegeben? Es kann da leicht einer unsicher sein, ob er Ablaſs erhalten hat, und muſs dann immer noch die auferlegten Pönitenzen erfüllen. Wilhelm hebt dieses Bedenken, indem er sagt: Wenn einer mit dem nötigen Glauben, im speziellen dem Glauben an die Wirkung des Ablasses, und mit der nötigen Devotion sein Almosen gibt, so macht er sich keines Vergehens schuldig, wenn er dann die auferlegte Pönitenz nicht tut [2].

Zu dem bei Raymund in § 64 gegen Ende Gesagten, wo dieser die Geltung des Ablasses für Verstorbene bejaht, falls die litterae remissionis entsprechend lauten, bemerkt W. in glo. n, daſs er anderer Meinung sei. Der Papst habe keine Macht über die Seelen sub terra; diese seien dem ausschlieſslichen göttlichen Machtspruch verfallen und nicht eher aus dem Fegefeuer befreit, als bis sie selbst oder andere für sie die verdienten Strafen verbüſst hätten. Der Papst könne aber die ganze Kirche, die Bischöfe könnten ihre Diözesen zur Fürbitte für diese Seelen verpflichten [3]. Aber in dem-

1) *huiusmodi tamen remissiones non praeiudicant divinae iustitiae, quia cuiuslibet peccatum sufficienter puniatur, vel hic, vel in purgatorio, aut poena eius sufficienter redimatur per elemosynas aut orationes et caetera suffragia, vel amicorum vel Ecclesiae facta pro satisfactione huiusmodi peccati.*

2) Auch diesen Abschnitt hat Monaldus wörtlich aufgenommen und schlieſst sich der von Wilhelm als probabel bezeichneten Meinung an. *si bona fide et pia devotione dederit huiusmodi elemosinas pie intendens et credens huiusmodi remissionem ... non erit transgressor, si poenitentiam iniunctam non fecerit.*

3) *Cum ecclesia ligare habeat, et solvere super terram, non sub terra. extr. De sent. excomm. a nobis. et cum tales divino iudicio relicti sint, non videntur huiusmodi indulgentiae ad eos extendendae,*

selben Atemzuge fährt er fort: Wenn der Papst aber dennoch solchen Ablafs spendet, so gilt es die Zweifel zu unterdrücken: *si tamen Papa talibus faciat indulgentiam, nolo ponere os in coelum de plenitudine potestatis eius temere dubitando.* Vielleicht hat dieser Satz den ähnlichen Ausspruch Bonaventuras in seiner quaestio V. hervorgerufen. Guilelmus Redonensis ebenso wie Bonaventura bezweifeln allerdings die *iudiciaria potestas* des Papstes in dieser Beziehung, aber zum offenen Widerspruch wollen sie es beide nicht kommen lassen. Diese Stelle bei Redonensis ist übrigens ein Beweis dafür, dafs in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Theorie des Ablasses für die Verstorbenen einerseits durch die Päpste bereits ausgeprägt war und anderseits die noch einigermafsen selbständig denkenden Gelehrten stark beschäftigte.

---

vel quod possint evolare de purgatorio, donec aut per ipsos, aut per alios poenae, quarum sunt debitores, fuerint persolutae. Papa tamen generalem Ecclesiam; ceteri vero Episcopi particulares Ecclesias suas obligare possunt ad orandum pro talibus.

(Fortsetzung folgt.)

Theophilus Neuberger [1].

Lebensbild eines Seelsorgers und Superintendenten aus den Zeiten des Dreifsigjährigen Krieges (1593—1656).

Von

Dr. **Hugo Brunner** in Kassel.

V. Der Superintendent der Diözese Kassel.

a) Die kirchliche Lage im allgemeinen.

Es waren dunkle Jahre, in denen Neuberger seine Amtstätigkeit begann, die drei Unglücksjahre 1635, 36 und 37.

Landgraf Wilhelm war aufgefordert worden, dem am 30. Mai 1635 zwischen dem Kaiser und Kursachsen in Prag abgeschlossenen Separatfrieden beizutreten; Erklärung wurde binnen zehn Tagen nach geschehener Aufforderung verlangt [2]. Wohl war die Friedenssehnsucht grofs auch im Hessenland. Für dieses aber fiel seit der Mauritianischen Epoche die Frage nach der Stellung der reformierten Kirche im Reich und ob ihre Bekenner auch als Augsburgische Konfessionsverwandte würden anerkannt werden, schwer ins Gewicht [3].

Das dem Landgrafen übersandte gedruckte Exemplar des Prager Friedensschlusses liefs diese Frage offen; der die Kasseler Linie betreffende geheime Artikel des Nebenrezesses, welcher die Aufnahme Wilhelms V. in die allgemeine Amnestie von seinem demnächstigen Verhalten dem Kaiser gegenüber und von dem Rat und Gutbefinden des Kurfürstenkollegiums abhängig machte, fehlte darin.

---

1) Vgl. S. 375 ff.

2) Rommel, Bd. VIII, S. 366 ff. 373.

3) Ebd. S. 372.

Auf Anordnung der Geheimen Räte des Landgrafen kamen daher die Mitglieder des Kasseler geistlichen Ministeriums nebst den Professoren der Theologie dortiger Universität am 2. Juli 1635 frühmorgens in der Wohnung des Superintendenten zusammen, um über die Frage, ob der Friede in der vorliegenden Gestalt annehmbar sei, zu beraten [1]. Unter Neubergers Vorsitz vereinigten sich die Professoren Crocius, Cruciger und Combach und die Prediger Wetzel, Matthaeus, Soldan, Majus, Wilner und Ulrici. Alle waren sie sich des Ernstes der Lage und der hohen Verantwortung bewufst, die auf ihnen ruhte, als der Landesherr jetzt ihres Gutachtens begehrte. Sie baten sich Bedenkzeit bis zum nächsten Tage aus. Dann kamen sie zu dem einhelligen Schlufs, dafs der Friede, so wie er vorgeschlagen, mit gutem Gewissen nicht angenommen werden könne. Es sei besser, Gott die Ehre geben und ritterlich kämpfen und sterben, lautete die Abstimmung des ersten und jüngsten der Votanten, als schändlich leben, — und alle anderen waren der gleichen Meinung, der sich der Landgraf um so lieber anschlofs, als bald nachher ein ihm vertraulich mitgeteiltes Schreiben des Kaisers an den Papst [2] den Beweis lieferte, wie sehr begründet das Mifstrauen gegen die kaiserliche Politik gewesen war.

Weit weniger ablehnend verhielten sich die Kasseler Theologen dagegen den bald darauf (im Aug. 1635) durch den kurmainzischen Oberamtmann auf dem Eichsfelde Christof Heinrich von Griesheim angeknüpften Friedensverhandlungen gegenüber [3]. Ja sie rieten dringend, wenn keine auswärtige Hülfe mehr zu erwarten, die vom Sohne des Kaisers, dem Könige von Ungarn, verheifsene Interzession anzunehmen [4]. Da kam dem Landgrafen der für Hessen so unselige Entschlufs, die Geburtsstadt seiner Gemahlin, das vom kaiserlichen General Lamboy belagerte und schwer

1) Akten des Konsistorialarchivs in Kassel. Die betr. Protokolle von Neubergers Hand.

2) Bei Rommel a. a. O., S. 374 Anm. 471.

3) Über diese s. Rommel a. a. O., S. 379 ff.

4) Akten des Konsistorialarchivs.

bedrängte Hanau zu entsetzen, und nun folgte mit der Achtserklärung über ihn und sein Haus Schlag auf Schlag das Verderben für sein Land.

b) Neuberger und die Geistlichen seiner Diözese.

Mit dem Antritt seines neuen Amtes begann Neuberger, die Schicksale des Krieges, soweit er insbesondere Hessen berührte, kurz aufzuzeichnen [1]. Drei Jahre lang, erzählt er da, war es ihm wegen der allgemeinen Unsicherheit im Lande und der Gefahr der feindlichen Streifkorps unmöglich, Kassel zu verlassen und die vorgeschriebenen amtlichen Visitationsreisen zu machen. Er begnügte sich, von allen Klassen Verzeichnisse der Pfarrer, Schuldiener und Opfermänner, der Kollatoren der Stellen, der Filiale usw. einzufordern und den Metropolitanen in Erinnerung zu bringen, daſs er nicht gewillt sei, seine Person und Autorität übersehen zu lassen, wie es vielleicht in den letzten Jahren seines Amtsvorgängers eingerissen war [2].

Erst 1638, als sich's, wie er schreibt, mit der Pest und anderem Unwesen ein wenig gestillet, ist er ausgezogen, die Pfarreien zu visitieren und die Rechnungen abzuhören. Was er auf diesen Visitationsreisen sah und hörte, und was überdem noch die ihm zu Hause vorliegenden Beschwerden der Ritterschaft wider die Landgeistlichkeit in schonungsloser Weise zu Tage förderten, war wohl geeignet, ihm das Leben zu verbittern. Es war nicht bloſs die Abgeneigtheit dieser Körperschaft gegen die Mauritianischen Neuerungen, die sie eine der herrschenden Kirche feindliche Stellung einnehmen lieſs. Die Beschwerden waren weniger von den jagdliebenden Landjunkern als von deren Justitiaren formuliert, und nicht

---

1) Mss. Hass. 8° 1 der Landesbibliothek zu Kassel. Die Aufzeichnungen gehen bis 1648 und sind dann von einem Unbekannten fortgesetzt.

2) So schreibt er (den 8. Sept. 1635) an die Klassenvorstände, daſs bei eintretenden Vakanzen u. dergl. der Landgraf bereits angelaufen werde, ehe er — der Superintendent — überhaupt um die erledigte Stelle wisse und dann dastehe als einer, der von den Vorgängen in seinem Sprengel gar keine Kenntnis habe, weshalb er über alles sofort benachrichtigt sein wolle. (Marb. Staatsarchiv.)

ohne Grund beweist Neuberger den „Politicis“, d. h. den Rechtsgelehrten, tiefes Mifstrauen als denen, die den Geistlichen unausgesetzt am Zeuge flicken und aus ihrer unfreundlichen Stellung ihnen gegenüber kein Hehl machen.

Die gemütlose Schultheologie erntete, was sie gesäet hatte. Es geht ein eisiger Hauch des Unglaubens über die Menschheit jener Tage dahin, trotzdem sie um des Glaubens willen so Unsägliches duldete.

In seinen „Soliloquia vom göttlichen Leben“ klagt Neuberger [1], dafs der Atheismus, sonderlich bei diesen greulichen Zeiten, bei allen Ständen am gemeinsten und leider die allergröfste Sekte sei. Da seien, sagt er, die offenbaren Atheisten und Epikuräer und die heimlichen. Jene leugnen offen Gott und die Vorsehung; sagen, dafs es mit Religions- und Glaubenssachen eitel nichts und nur ein Gedicht sei kluger Leute, das gemeine Volk dadurch im Zaum zu halten; dafs aber das höchste und beste Gut des Menschen sei die Wollust des Fleisches, sintemal nach diesem Leben nichts mehr zu gewarten sei. „Kommt her, lafst uns Wein holen und vollsaufen, rufen sie, und soll morgen sein wie heute und noch viel mehr.“ — Die andere Art bekennen zwar mit dem Munde Gott, führen aber ein ruchlos und verzweifelt böses Leben; daher ob sie schon sich äufserlich zum Christentum bekennen, tun sie doch frommen Christen, sonderlich den Dienern Gottes, Leid und Schimpf, wo sie nur können, und schämen sich auch sonst keiner Ungerechtigkeit.

Dem Atheismus gegenüber schofs das Sektenwesen mächtig ins Kraut. Weigelianer, Rosenkreuzer, Wiedertäufer, — alle gewannen in Hessen an Boden. Natürlicherweise, da das Volk, soweit es nicht dem Unglauben verfiel, Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses suchte und in der herrschenden Kirche (zunächst wenigstens) nicht fand. „Den sektiererischen Erscheinungen und Bestrebungen gegenüber“, sagt Heppe in seiner Kirchengeschichte [2], „war aber die Lage der Kirche in Hessen um so schlimmer, als während des Krieges den Pfarrern jede wissenschaftliche Beschäftigung abhanden gekommen, der theologische Bildungsstand der Geistlichen mit jedem Jahrzehnt tiefer gesunken und die Kirche daher gar nicht in der Lage war, durch ihre Diener jenen Aus-

1) S. 157 ff.

2) Kirchengeschichte beider Hessen, Bd. II, S. 143.

schreitungen und Verirrungen in der nötigen Weise entgegentreten zu können."

Wie man sieht, waren die Aufgaben, die einem geistlichen Oberhirten aus solchen Verhältnissen erwuchsen, die denkbar höchsten. Dazu dürften in der Diözese Kassel speziell die Verhältnisse damals noch ungünstiger gelegen haben als anderswo. Denn der Amtsvorgänger Neubergers, der Superintendent Paul Stein, war acht Jahre lang durch Siechtum ans Haus gefesselt und aufserstande gewesen, seinen Sprengel zu bereisen und durch den Augenschein sich von den Verhältnissen darin zu unterrichten [1]. Dieser Zustand mufste eine Lockerung der Disziplin notwendig im Gefolge haben; aber Neuberger wufste, wie schon bemerkt, die Zügel bald straffer zu ziehen. Bis zu Anfang der vierziger Jahre war freilich wenig zu bessern, wegen der ewig drohenden feindlichen Einfälle. Erst mit der Eröffnung der Friedensverhandlungen 1643 beginnt auch Neubergers eigentliche reformatorische Tätigkeit.

Die Diözese Kassel umfafste damals 17 Klassen oder Metropolitanate [2]. Die Stellung des Superintendenten den Pfarrern gegenüber war noch eine durchaus selbständige, eine direkte Einwirkung daher leichter als später, wo er nach Erlafs der neuen Konsistorialordnung vom 12. Juli 1657 im Konsistorium aufging [3]. Das erste grofse Ausschreiben, das Neuberger erliefs, ist vom 7. März 1643 [4]. Es führt die Aufschrift: „Vermahnungsschreiben an alle Pastores zu Verhütung ärgerlichen Lebens", und ist nach Form wie Inhalt gleich bedeutend. Man ist erstaunt, wie der Mann die Sprache handhabt! Der Hauptwert des Ausschreibens aber liegt natürlich in den kräftigen Schlaglichtern, die es auf die Zustände innerhalb der Kasseler Diözese wirft. „So was für Fälle hierin angezogen werden, die seind alle aus den vorhandenen Actis genommen", wird ausdrücklich dazu be-

1) Ausschreiben Neubergers an die Metropolitane vom 11. Juli 1643. (Marb. Staatsarchiv.)

2) Ledderhose, Kirchenstaat, S. 16.

3) Heppe, Kirchengesch. II, 120. — Rommel IX, 147.

4) Gudensberger Pfarreirepositur.

merkt. Nachdem der Verfasser die Geistlichen an die Schriftworte: „Ihr seid das Salz der Erde“ erinnert hat, fährt er fort:

„Diese nutzige Vermahnung, anderer sehr viel jetzo zu geschweigen, habe ich darum anfangs, lieben Brüder, kürzlich vorlegen wollen, weil mir dazu Ursache geben die vielfältigen, leidigen und betrübten Fälle und Exempel, so nicht allein bishero unterschiedlich, sondern eben jetzt bei diesen doch kümmerlichen Zeiten überhäuft an den Pfarrern zu grofsem Despekt des Ministerii gefunden werden. Denn jetzo in beiden Kreisen [1] acht Pfarrer sein, so wegen Hurerei und Ehebruchs, auch anderer Excessen, als Schlägereien, Zankhändel, Übellebens mit ihren Ehegatten, Saufens, Tanzens und schädlicher, unziemlicher Narrenpossen halber in grofsen Labyrinth gerathen, der sieben albereit der weltlichen Obrigkeit auf der Kanzlei kund worden; des achten grobe, unzüchtige Händel werden vielleicht auch bald vor die Schmiede gelangen. Wie gänzlich und schmerzlich wehe mir solches thut und was es mir für Gram mache, kann ich mit Worten nicht beschreiben, es ist Gott bekannt. Und könnt Ihr leicht gedenken, was bei den Weltlichen dies für Gedanken, Urteil und Reden verursache. Ob sie nicht sagen: thun das die Pfarrer etc., was sollen andere thun? . . . Item die Pfarrer werden noch mutwillig, der schweren Zeit halben ungeachtet . . . Und um solcher Schandflecken willen wird Gott und das hl. Predigtamt gelästert und vollends gar verachtet unter den Weltleuten. Es klagen viele über etlicher weltlicher Leute Hochmut und Verachtung gegen die Pfarrer, aber es machens fürwahr in ihrem Leben etliche also, dafs wir fast alle stinkend werden, wie man dann dessen genugsam beim Consistorio innen wird.

Gleichwie ich mich nun noch dessen freue und tröste, dafs dennoch Gottlob! nicht alle Pfarrer so böse, sondern noch viel sein, die Gott für Augen haben und christlich leben, . . . also habe nicht nur ich, sondern auch andere unsere Mitbrüder, denen die ärgerlichen Exempel gleich also sehr wehe thun, für hochnötig erachtet, nur eine allgemeine Erinnerung an alle Pastores, weil die disciplina clericalis bei uns sowohl als allen Evangelischen mangelt, zu thun, damit die so sich bishero wohlgehalten, gestärket, . . . die aber so ihren geistlichen Stand wenig beobachten, gewarnet werden, dafs das Ärgernis nicht durch sie gehäufet und das Ministerium in mehrern Spott und Verachtung gesetzet werde.“

Nach allgemeiner Ermahnung, des Amtes und Gottesdienstes gehörig zu warten und in jeder Hinsicht der Ge-

1) Den Diözesen Kassel und Eschwege.

meinde mit einem guten Beispiel voranzugehen, heifst es weiter:

„Hütet Euch doch um Gottes und Euer selbst willen für dem Laster des Saufens, daraus ein unordentlich Leben erfolget; und ist zu beklagen, dafs etliche Geistliche dem Trunk so sehr nachgehen, nicht allein es für keine Sünde achten, sondern sich auch wohl rühmen, dafs sie hier oder da einen guten Rausch erlangt, — o ein verflucht Lob von Geistlichen! Ob es einem wider seine Gedanken begegnete, dafs er etwas zu viel zu sich genommen, soll mans doch nicht rühmen, sondern bereuen und sich aufs möglichste hüten, sonderlich auch die Krüge und Wirtshäuser, es sei denn auf Reisen, wie auch die Bauerngelage, allda bald alle Autorität verscherzet wird, meiden. Auch ist ärgerlich, wenn ein Geistlicher um Trinkens oder Zecherei willen sein Amt und Gottesdienst versäumet oder wohl gar unterläfst. Ärgerlich ist es, wann Pfarrer öffentlich mit Soldaten oder andern Burschen Tabak trinken und sich dem Volk prostituiren. In Ehrensachen und andern geistlichen Gastgeboten auf Bitte sich einzustellen, ist nicht verboten, aber es mufs kein Pfarrer ihm einbilden, dafs ihm gebühre, die Gäste lustig zu machen, Narrenteidung, grobe Scherze und Stokereien, zumal mit Weibspersonen, zu treiben, sondern sich ehrbar und eingezogen zu halten. Und fürnehmlich stehet Geistlichen wohl an, dafs sie die ersten oder mit den ersten davon gehen und nicht bis in die tiefe Nacht, ja wohl bis an den Morgen sitzen. Pfarrherrn müssen sich halten, dafs sie gut Exempel geben und auch noch den Abend mit Gott gebührlich reden, das ist andächtig beten, welches von einem Berauschten nicht geschehen kann. Es gibt grofses Ärgernis, dafs manche so trinken, dafs sie taumeln oder wohl gar, wie man Exempel hat, auf der Gasse darnieder fallen, den Mantel und was sie etwa darunter tragen, fallen lassen und von andern wieder aufgerichtet werden müssen. O der Schande, o des gräulichen Ärgernisses!

Bei Gesellschaften wolle doch auch ein jeglicher sich wehren und aufs äufserste als möglich mit Reden und Geberden an sich halten, angesehen dafs der wenigste Teil vor gut hält und wohl aufnimmt und deutet, was die Geistlichen thun: quot oculi et aures, tot observatores, worunter viel sein, die mehr links und rechts sehen und hören, und wir haben als breiter Füfse dann andere.

Was auch etliche Pfarrer für einen Ruhm halten und sich gut dünken, wenn man von ihnen sagt, sie seien so ziemliche Politici darbei, das ist der Politicorum lauterer Spott und halten selbst nicht viel davon, mafsen ich es auch von einem Pfarrer

nicht gerne höre [1]. Sich freundlich, bescheidenlich und auch gebührender Maafsen fröhlich bei ehrlichen Leuten zu erzeigen wissen, ist fein. Aber das Wort ‚ein Politicus sein‘ hat was anderes auf sich, und ich habe schon ziemlich Exempel erlebet, dafs es übel ausgeschlagen. Am allerschönsten und löblichsten ist es, wenn eine geistliche Person sich auch in Worten, Geberden und Werken geistlich erzeiget, und das erbauet mehr, als wann man halb leinen, halb wöllin, halb geistlich und halb politisch ist.

Wenn ich nun komme auf das garstige Laster der Hurerei und Ehebruchs, dessen wir nun soviel Exempel haben, möchte ich bitterlich weinen! Wir predigen von der papistischen Pfaffen Unzucht, die doch keine Weiber haben dürfen; diese aber, die Weib und Kinder haben, besudeln sich mit dem verfluchten Laster, und zwar teils mit ihren Mägden, teils mit andern losen Huren. Gott erbarms! Aber das kommt, wenn man selten oder nicht mit Andacht betet, der Sauferei nachgehet, bei allerlei Gesellschaft und Gelag sich finden lasset und unzüchtige Possen treibet ... Mit andern Schwachheiten und Gebrechen hat man etwa Mitleiden, aber dieser Schandthaten, dieses garstigen und unflätigen Wesens kann sich ja ein Mensch, sonderlich der im Ehestand ist, wohl enthalten. Ich bitte durch Gott, lasset doch solche Gräuel nicht mehr gehöret werden ... Und damit der Teufel keinen Raum finden könne, sollen sonderlich Pfarrer mit ihren Ehegatten friedlich leben, mit deren Gebrechen Geduld haben und andern gut Exempel geben, in mehrer Erwägung, dafs sie, weil sie doch nicht geschieden werden können, nichts mit Zanken und Schlägen bessern, sondern es immer ärger und ihnen das Leben sauer machen, wiewohl solches etliche Hirnschellige nicht erkennen können.

Ein Pfarrer soll sich auch alles Tanzens, desgleichen Haderns, Zankens, Scheltens, Schmähens, Fluchens und Schwörens durchaus enthalten, und ist ein Gräuel, dafs etliche, wenn sie nur das Geringste vorbringen, bei ihrer Seele, bei Gott, Gott soll sie strafen usw. schwören ...

Und nachdem ich wahrgenommen, dafs etliche Brüder, wenn sie zusammen kommen, meinen, sie seien nicht lustig, wenn sie

1) Unter einem „Politicus“ verstand die Zeit einen Rechtsgelehrten. Im Jahre 1649 (Ausschr. vom 24. Aug.) hat Neuberger den Pastoren das „Schreibenstellen in politicis“, d. h. die Anfertigung von Kaufverträgen, Währschaften, Testamenten u. dergl., geradezu untersagt. „Wie wir im Ministerio nicht gern sehen, dafs Politici uns Eingriff thun, dafs es also uns auch nicht gebühre, in ihre Sache uns zu mischen.“ (Gudensberger Pfarreiarchiv.) Vielleicht hat die bittere Not manchen Pfarrer zu dem Nebenerwerb getrieben; allein seine Stellung mufste, zumal wenn die Schriftsätze falsch waren, darunter leiden.

nicht allerlei Stökereien, Narrenpossen und Actiones, Gezänk und Schlägereien anfangen und, wie etliche Acta ausweisen, sich wie Bäckerbuben untereinander gebärden, als wolle auch ein jeder dafür gewarnet sein ..."

Neuberger gibt u. a. zu bedenken, wie viele Wohltaten und reiche Almosen der hessischen Kirche und ihren Dienern in den Jahren der Kriegsnot von auswärts zugeflossen seien.

„Wenn nun so viele gutherzige Leute erfahren sollten", fährt er fort, „dafs in unserm Ministerio soviele ärgerliche Dinge vorgingen, — wie die Sachen dann gemeinlich anderwärts exaggeriret werden —, was würden sie denken und sagen? Und auch um deswillen ist diese Warnung für nötig erachtet worden."

„Welche nun ohne das ihr Amt thun, die stärke der höchste Gott und behüte sie vor Unfall. Die sind auch mit angezogenen Fällen nicht gemeinet. ... Eins [aber] mufs ich vor dem Schlufs noch erwähnen, dafs ich nämlich sage, es dürfte wer sein, der diese Vermahnung nicht allein übel aufnehmen, sondern dargegen regeriren möchte, man ermahne zum Fleifs und Gottes Furcht, aber man solle ihnen auch Besoldung und zu leben schaffen. Denen antworte ich erstlich, dafs bei dieser Gottesgewalt und Landstrafen mir solches unmöglich, und ich kann mir selbst nicht schaffen. Zum andern so hab ich ja meinen Fleifs gethan, wie sonst, also auch mit den Collecten, damit ich Mühe und Molestien genug gehabt, ob ich schon, wie ichs auch nicht begehret, keines Hellers genossen. 3) welche die Besoldung vorschützen, die verraten sich, dafs sie nicht anders als um [der] Besoldung willen fromm und gottesfürchtig sein und unärgerlich leben wollen, und solche halte ich nicht vor Christen, viel weniger vor rechte Pfarrer ... Ich sorge auch, die in der grofsen Not noch so mutwillig sein, die würden sich wenig bessern, wenn sie völlige Einkommen hätten, sondern noch mutwilliger werden."

Mit der Weisung an die Metropolitane, auf den Klassenkonventen fleifsig zu forschen, wo etwas von Ärgernis sich anspinnen wollen, und dann ungesäumt Bericht zu erstatten, schliefst das Vermahnungsschreiben, das doch nicht ohne Eindruck geblieben zu sein scheint. Wenigstens haben die besseren Elemente unter der Geistlichkeit dem Superintendenten, wie er später anerkennt, dafür gedankt.

Unter allen Lastern der Zeit war der Zechlust am schwersten beizukommen. Schon 1635 hatte Neuberger, wenig erbaut von den schwankenden Gestalten der Pastoren, die ihm in den Strafsen der Landeshauptstadt zum öfteren begegneten,

gedroht, dafs er Anlafs nehmen werde, den alten, auf der Marburger Synode vom Jahre 1568 aufgerichteten Abschied hervorzuholen und zur Anwendung zu bringen, der ihm gestattete, einem dem Trunke ergebenen Geistlichen einen Monat Hausarrest zu erteilen, eventuell ihn auf zwei Monate vom Amte zu suspendieren [1]. Die Unmöglichkeit der Überwachung einer solchen Mafsregel bezw. der Mangel an Geistlichen behufs Vertretung liefsen natürlich davon abstehen. Die von Neuberger ausgearbeitete und 1644 erlassene Dienstanweisung für die Geistlichen, auf welche diese vereidigt werden, sollte einem jeden die Norm abgeben, nach der er seinen Wandel einzurichten habe.

Als das beste Mittel aber, auf die Hebung und Besserung der Sitten sowohl, wie des Studiums und geistigen Lebens überhaupt in seiner Diözese hinzuarbeiten, erkannte Neuberger die halbjährlich von den Metropolitanen abzuhaltenden Klassenkonvente, die vielfach ganz aufser Übung gekommen waren [2].

Eine Konventsordnung hatte bereits Landgraf Moritz im Jahre 1621 aufgestellt [3]. Im Jahre 1647 nun erliefs Neuberger, nachdem er, wie er einleitend bemerkt, in Erfahrung gekommen, „dafs bei den Klassenkonventen verschiedentlich durch unruhige Köpfe Händel erregt worden und einer oder der andere *νεόφυτος τυφλωθείς* sich zuviel wollen merken lassen, wozu denn auch Trunkenheit gekommen und das Übel vermehret worden“, seine Leges conventuales, die in den Grundzügen bereits das enthalten, was später die Reformationsordnung von 1656 im 13. Kapitel in dieser Hinsicht vorschreibt [4].

---

1) Marburger Staatsarchiv.

2) Im Jahre 1639 schreibt er an die Metropolitane, „er komme in Erfahrung, das die Konvente an etlichen Orten teils selten, teils gar nicht gehalten würden, woraus dann nichts anderes als ein dissolut Wesen entstehen könne, zumal wo die gehörige Konferenz de articulis fidei und die censura morum unterlassen werde“.

3) Heppe, Kirchengeschichte II, 121.

4) Hessische Landesordnungen, Bd. II, S. 423 ff. Wenn Heppe a. a. O. sagt, dafs der von Landgraf Moritz aufgestellten Konvents-

Bei besagten, unter dem Vorsitz der Metropolitane abzuhaltenden Zusammenkünften hat nach der vom Superintendenten aufgestellten Ordnung zunächst ein Gottesdienst mit Predigt und Katechisation stattzufinden. Die Predigt behandelt bemerkenswerterweise jedesmal einen Artikel der Augsburgischen Konfession, dessen Richtigkeit aus der hl. Schrift zu bewähren ist. Nach geendigtem Gottesdienst findet im Pfarrhaus eine Erkundigung nach dem Leben und der Lehre des Ortspfarrers und der Aufführung seiner Hausgenossen, des Schulmeisters und Küsters bei dem Greben des Dorfes und den Kirchenältesten statt, wie dies die hessische Kirchenagende bereits vorschrieb und es noch heute gehandhabt wird. Dann aber folgt unter Ausschlufs aller Laien die eigentliche Censura morum der Klassenbrüder der Reihe nach, wobei der jedesmal dieser Zensur Unterworfene abzutreten hat. Bei dem Urteil des Konvents hat es, wo ein solches gefällt wird, sein Bewenden, und wer sich dabei nicht beruhigt, soll vom Superintendenten nach Befund noch besonders gestraft werden.

Alsdann wird die gehaltene Predigt einer eingehenden Kritik unterzogen, indem der Vorsitzende der Reihe nach von einem jeden ein Urteil abgeben läfst. Diese Kritik wird bei dem später folgenden gemeinsamen Mahl in der Weise fortgesetzt, dafs ebenfalls ein jeder der Teilnehmer dem, der die Predigt gehalten, aus dessen Thema mit irgendeinem Einwand zu begegnen hat, dessen Widerlegung der Concionator, und wenn er aufserstande dazu, der Vorsitzende sich angelegen sein läfst. Bezeichnend hierbei ist, dafs die Gesetze unzeitiges Lachen und Kichern der anderen mit Geldstrafe, ja mit Einsperrung bedrohen, wie überhaupt unausgesetzt ruhiges und gesittetes Benehmen anempfohlen und im 17. Paragraph noch bezüglich des gemeinsamen Mahles ausdrücklich eingeschärft wird:

---

ordnung die Reformations- (nicht Kirchen-)Ordnung von 1656 feste, gesetzliche Grundlage gegeben habe, so ist hier Neubergers Vorgehen einzuschalten. Dessen Konventsgesetze entnahm ich einer im Gudensberger Pfarrarchiv und zwar im dortigen Konventsprotokoll befindlichen Abschrift.

Convivium conventuale frugaliter instituatur, et temperanter ac placide, ut viros sanctos decet, peragatur: ebrietas, rixae, convicia, obscoenitates, scurrilitates, stultiloquia quam maxime evitentur, et semper fratres suae vocationis, ordinis ac status sui sint memores.

Eine häufige Klage war die, dafs die Pastoren ohne Urlaub ihre Gemeinden verliefsen, die vorgeschriebenen Betstunden und Wochengottesdienste, ja wohl gar die Sonntagskirche versäumten und angehende Studenten für sich predigen liefsen, bei denen nicht selten häretische und sektiererische Anschauungen zum Vorschein kamen. Von solchen Anfängern soll keiner zur Kanzel zugelassen werden, er sei denn zuvor vom Superintendenten geprüft und qualifiziert befunden worden. Allein die Vorschrift wurde, wie aus ihrer öfteren Wiederholung hervorgeht, wenig beachtet.

Sonst war Neuberger nicht gemeint, etwas hingehen zu lassen, selbst auf die Gefahr hin, Aufsehen zu erregen. So mufste einer der tüchtigsten Prediger in der Landeshauptstadt selbst, der Pfarrer Soldan an der Unterneustädter Kirche, im Jahre 1640 öffentlich mit seiner Ehefrau propter concubinatum antecipatum Kirchenbufse tun. In seiner Ansprache an die Gemeinde hob Neuberger hervor, dafs beide wiewohl sie vor Gott Eheleute gewesen, doch der Gemeinde Ärgernis gegeben und deshalb straffällig geworden seien; dann absolvierte er sie [1]. Die Mafsregel, deren Zweckmäfsigkeit aus den heutigen Anschauungen heraus beurteilen zu wollen verkehrt wäre, war ihrer Zeit gewifs geeignet, auf weite Kreise Eindruck zu machen.

Naturgemäfs jedoch ging die Wandlung zum Besseren langsam und kaum merklich vor sich, wenn auch bei den Geistlichen schneller als bei dem übrigen durch den Krieg demoralisierten Volke. Noch im Jahre 1655 ist es kein erfreuliches Bild, das ein Ausschreiben Neubergers, von ihm „Paraenesis ad pastores de officio et probitate“ betitelt, von

---

1) Der Wortlaut der gehaltenen Ansprache von Neubergers Hand bei den Akten (Marb. Staatsarchiv). — S. auch Heppe, Kirchengeschichte II, 144 Anm.

der amtlichen und aufseramtlichen Führung eines guten Teiles seines Diözesanklerus entwirft [1].

Es ist wieder die leidige Trunksucht, die ihm den nächsten Anlafs dazu gibt,

„deswegen wir“, wie er schreibt, „jederweil bei dem Consistorio zu thun haben; scheinet, dafs solche Leute selbst nicht glauben noch achten, was sie andern predigen oder je predigen sollen, und habens nur selbst ihren Spott, was Gottes Wort sagt. Wie denn viel seind, die, wenn sie in eine Stadt und auch hierher kommen, nicht leichtlich wieder hinaus gehen, sie seien denn wohl berauscht, welches ich oft mit grofsem Verdrufs von den Politicis und andern hören mufs. Ein jeder wahre sein Gewissen, seine Ehr und Glimpf, sein Amt, und studire dafür, damit das Ministerium doch nicht so gar verachtet werde. — Und weil unter den jungen Angehenden etliche sind, die sonderlich dem Zechen und Saufen, wie sie studentenweis gewöhnet, nachhängen, so wollen die Metropolitani auf solche nasse Brüder gute Achtung geben . . .

Demnach auch die Bettagspredigten von vielen selten oder doch nicht ordentlich noch zu gewisser ständiger Zeit gehalten [werden], manche Pfarrer auch ihnen die Kühnheit nehmen, zur Kirche läuten zu lassen, wenn sie wollen, nachdem sie etwa des Tags zuvor gezecht oder spazieret haben, so wird solche Unordnung hiermit allerdings verboten . . .

Sonderlich wird vielfältig geklagt, dafs viel Pfarrer in der Kinderlehre (so doch so hoch anbefohlen ist), über alle Maafsen fahrlässig sein und ihrer gethanen Pflicht vergessen, indem sie nicht allein gar selten, in den Filialen wohl nimmermehr, selbst Kinderlehre halten, sondern auch gar schlechte Sachen bringen, dafs gezweifelt wird, ob etliche selbst den Catechismum recht verstehen, als die nicht daraus meditiren, sondern quicquid in buccam venit vorbringen, auch nicht einmal darauf achten, ob die Jugend die Morgen-, Abend- und Tischgebete recht gelernet habe, welches sehr beklagt wird . . .

Ein jeder wolle nun in den Punkten allen sein Gewissen in acht nehmen, seine Pflicht, so er bei seiner Ordination und Introduction geleistet, bedenken und sich in allem seinem Thun christlich halten und niemand Ärgernis geben.

Die Metropolitani werden gleichfalls ihres Amts nicht vergessen und nicht alles gehen lassen wie es gehet, sondern acht haben auf ihre anbefohlenen Fratres, den Ärgernissen wehren,

---

1) Ausschreiben vom 2. Aug. 1655 (Gudensberger Pfarrarchiv). Ich gebe dasselbe auszugsweise.

sie entweder selbst auf den Conventibus strafen oder ungesäumt berichten, . . . zumalen weil im Werk, dafs eine General-Visitation angestellet werden soll; versehe mich solches und thue Euch göttlichem Gnadenschutz treulich anempfehlen."

Fünfzehn Jahre war Neuberger treulich bemüht gewesen, auf die ihm unterstellte Geistlichkeit hebend und bessernd einzuwirken, als — kaum zwei Jahre nach geendigtem Kriege — auf dem Landtage des Jahres 1650 ein Angriff geschah, der in seiner Heftigkeit die anderen bis dahin mehrfach erfolgten weit übertraf.

Der Angriff ging von der Ritterschaft aus, die unter Führung des Obervorstehers der ritterschaftlichen Stifter Otto von der Malsburg die Rückkehr geordneter Zustände in Staat und Kirche benutzte, um ihre in den wilden Kriegszeiten vielfach aufser Beachtung gekommenen Vorrechte wieder in den alten Stand zu setzen. Der beregte Landtag gestaltete sich daher zu einem der stürmischsten, die Hessen je gesehen [1].

Neuberger war gewifs der letzte zu leugnen, dafs der geistliche Stand, besonders der der Landgeistlichen, zahlreiche Angriffspunkte bot, wenn auch im Vergleich zu anderen Ständen wohl nicht zahlreichere, sondern nur bemerkbarere. Allein gegen den Wandel richtete sich der Angriff weniger als gegen rein materielle Vorteile, die sich nach Ansicht der Ritter der Stand angemafst hatte.

Es hatte den Landgeistlichen in den Kriegszeiten kümmerlich genug gegangen. Wie in dem oberhirtlichen Ausschreiben v. J. 1643 auch anerkannt wurde, stockten die Bezüge, die meist in Naturallieferungen bestanden, fast vollständig. Auch nach dem Kriege wurde das nicht anders, da die Produktion auf ein Minimum heruntergegangen war und weite Strecken Landes aus Mangel an Arbeitskräften unbebaut lagen. Wo sollten also die Geistlichen ihre auf dem Grund und Boden ruhenden Zinsgefälle hernehmen [2]!

---

1) Rommel VIII, 785. — Vilmar, Hessische Chronik zum Jahre 1650, S. 75 u. 77.

2) Dieser Mangel an Arbeitskräften und die bittere Not waren es auch, die — wie die Pfarrer der Klasse Gudensberg dem Superinten-

Wenn nun auch Neuberger das Stocken der Einkünfte als Grund für Unterlassung der Amtspflichten nicht gelten lassen konnte, so hatte er doch schon frühzeitig versucht, der materiellen Not der Landpfarrer in etwas wenigstens abzuhelfen. Auf seinen Antrag hatte i. J. 1639 das Konsistorium bewilligt, daſs dieselben für ihre „extraordinarios labores“, als Kindtaufen, Trauungen und Begräbnisse, zu Akzidenzien befugt sein sollten, zumal ja auch viel fremdes Volk ihre Hülfe in Anspruch nehme [1].

Aber sofort erhoben die Junker Protest gegen diese unerhörte Neuerung. „Was ich deswegen, schreibt Neuberger [2], anno 1639, 1640 und 1641 leiden müssen und wie deswegen auf öffentlichem Landtag von den Junkern geklagt worden, auch wie ich geantwortet, daſs es gleichwohl dabei geblieben, ist zwar wenig Pastoribus aber doch den Herren Räten wohl bekannt.“

Jetzt, nachdem der Krieg geendet und die Pastoren, wie die Junker behaupteten, „ihre alten Salaria meistenteils wieder völlig genommen“, wurde aufs neue Abschaffung der Gebühren begehrt, indem „darüber viel Unordnung vorgangen und der arme Mann über Gebühr beschwert werde, so daſs manch Kind ungetauft hinsterbe und mancher Mensch ohne Singen und Predigen begraben werden müsse.“

Der letztere Vorwurf war vielleicht nicht unbegründet gewesen. Hatte doch Neuberger selbst bald nach Erlaſs der Gebührenordnung verweisen müssen, daſs etliche Geistliche allzu rigide die Verrichtung der Akte weigerten, wenn sie nicht bezahlt würden, mit der Vermahnung, nicht so ungeschliffen mit den Leuten umzugehen, den Armen aber gar nichts abzunehmen, wie ja auch im Begleitschreiben zu jener Ordnung gesagt sei [3].

---

denten vorstellen — ihnen den Pflug und Spaten selbst in die Hände zwangen, so daſs es zu entschuldigen ist, wenn ihnen zum Studieren Zeit und Freudigkeit mangelten. (Gudensberger Pfarreiarchiv.)

1) Erlaſs vom 9. Aug. 1639.

2) Den 11. Jan. 1650. (Gudensb. Pfarreiarchiv.)

3) Undatiertes Schreiben im Marburger Staatsarchiv.

Man ist heute wieder dahin gekommen, jene Akzidenzien abzuschaffen, wofür aber wohl andere Gründe als die damals angezogenen maſsgebend gewesen sind. Den Superintendenten traf damals die Beschwerde sehr, um so mehr, als die Behauptung der Ritterschaft der angestellten Enquete nach offenbar sehr übertrieben war. Schon auf dem 1640er Landtag hatte er sich bezüglich des gestellten Antrages dahin geäuſsert [1], daſs er eher sich des Himmels Einsturz als so etwas vermutet habe, und daſs die patroni ecclesiarum sich ins Herz hinein schämen sollten, den armen Geistlichen solche geringe Einnahmen nicht zu gönnen.

Zwischen ihm und dem Stande der adeligen Ritter scheint eine tiefe Verstimmung bestanden zu haben, deren Gründe wir später noch erörtern werden. Sie geht auch jetzt aus seinen Worten hervor, wenn er bezüglich der Akzidenzien an seine Pfarrer schreibt [2]:

„Euch aber, geliebte Brüder in Christo, habe ich diese Sache communiciren sollen, damit Ihr erkennet, mit was für Leuten wir es zu thun haben, was die armen Geistlichen vor patronos haben und was sie ihnen gönnen; daſs Ihr auch wisset, was ich nicht nur insgemein meines Amts halben, sondern auch vornehmlich um der verordneten armseligen Tauf-, Hochzeit- und anderer Praesenz willen, deren ich doch nichts genieſse, leiden müsse. Dann diese Anklage nunmehr zum anderen Mal geschiehet."

Der Beschwerde wurde mit der Forderung des Nachweises begegnet, daſs die Pastoren ihre alten Salaria, insbesondere auch in den Junkerdörfern, wieder völlig ausgefolgt erhielten [3].

In einem weiteren Beschwerdepunkt behauptete die Ritterschaft, daſs die Pfarrer auf dem Lande zum Verkauf Branntwein brennen, Bier brauen, und in ihren Häusern Gelage abhalten lassen, — eine Behauptung, die in ihrer allgemeinen Fassung ganz aus der Luft gegriffen war.

1) Replik auf die von der Ritterschaft übergebenen Gravamina. (Marb. Staatsarchiv.)

2) Ausschreiben vom 11. Jan. 1650. (Gudensb. Pfarreiarchiv.)

3) In Verfolg dieser Verhandlungen wurde 1652 den Pfarrern aufgegeben, eine genaue Spezifikation ihres gesamten Einkommens dem Konsistorium einzuschicken. (Gudensb. Pfarreiarchiv.)

Gegen Neuberger und seinen Kollegen speziell richtete sich der Vorwurf, dafs die Abhörung der Kasten- und Kirchenrechnungen, die Bestellung der Schuldiener, Opfermänner und Kastenmeister, die sie neben dem jure patronatus von alters her gehabt, ihnen (den Kirchenpatronen) durch die Superintendenten seit dem Kriege streitig gemacht werde, auch dafs etwaige Ausschreiben an ihre Pfarrer diesen durch die Metropolitane mit Umgehung ihrer eigenen wichtigen Person zugesandt würden, was alles ihre Rechte und Privilegien ex fundamento erschüttern müsse. Wie man sieht, war Neuberger auf kirchenpolitischem Gebiet ebenso bemüht, die landesherrliche Souveränität langsam auszudehnen, wie dies auf dem Wege zur Ausbildung voller Territorialhoheit der Reichsfürsten im übrigen auch von den weltlichen Beamten angestrebt wurde.

Und diese seine Eigenschaft als erster Vertreter des summus Episcopus liefs ihm, der doch, wie wir oben sahen, den geistlichen Zank in tiefinnerster Seele hafste und gern auch bei Andersgläubigen das gottselige Wesen als die Hauptsache und als einigendes Band der Christgläubigen anerkannte, im eigenen Lande dem Luthertum gegenüber eine Stellung einnehmen, die von Duldsamkeit weit ablag.

Die Forderung der lutherischen Edelleute, dafs ihnen auf ihren Häusern wenigstens das privatum exercitium ihrer Konfession, insbesondere die Kommunion nach lutherischem Ritus gestattet werde, war schon auf dem Landtage des Jahres 1640 erhoben worden und wurde 1650 wiederholt.

Aber die Antwort, die Neuberger und mit ihm die Prediger der drei Kasseler Kirchen erteilten, lautete schroff und abweisend [1]. Man schützt den klaren Wortlaut der zwischen beiden fürstlichen Häusern aufgerichteten Abschiede sowie der Beschlüsse der Synoden vor und leugnet jegliches Herkommen. Beschwerung und Zwang der Gewissen sei nicht vorhanden, denn die Edelleute können ja zur Kommunion hingehen, wo es ihnen beliebt. Die landesherrliche Jurisdictio episcopalis würde, da die lutherischen Geistlichen einem

1) Antwort der fünf Kasseler Geistlichen auf die ihnen überschickten Gravamina des Landtags vom 24. April 1640. (Marb. Staatsarchiv.)

reformierten Landesherrn nicht gehorchen, illusorisch werden. Hauptgrund aber ist der, dafs die Duldung lutherischer Geistlicher im Lande dem Volk Veranlassung geben würde, die eigentlichen Kirchendiener zu verachten; und vor allen Dingen: „Die Lutheraner gestatten die freie Religionsübung den Unsrigen auch nicht an ihren Orten!“ Die Forderung der Gewissensfreiheit ist also eine blofs einseitige.

Es genügt uns, diesen Standpunkt Neubergers und des niederhessischen Klerus überhaupt zu verzeichnen, den man nach Lage der Dinge im Reich als logische Folge des Grundsatzes „cujus regio, ejus religio“ einfach anzuerkennen hat. Der Bruch mit dem Luthertum ist innerlich wie äufserlich vollzogen. Daneben sehen wir, wie auf geistlichem Gebiet der Superintendent ebenso zum Absolutismus hindrängt, wie die weltlichen Räte in der Verwaltung.

So steht es auch ganz im Einklang mit dieser Politik, wenn bei dem Versuch eines Kirchenpatrons, der Gemeinde einen ihr nicht genehmen Prediger aufzudrängen, Neuberger der Gemeinde beitritt und erklärt, dafs ihr gegen ihren Willen kein Pfarrer zugemutet werden könne [1]. Das Wahlrecht der Gemeinden war damit wenigstens den adeligen Patronen gegenüber anerkannt [2], wenn es auch nicht zur rechtlichen Durchführung gekommen ist.

---

1) Heppe, Kirchengeschichte II, 122 nach Bach, Kurze Geschichte der kurhessischen Kirchen-Verfassung, S. 45.

2) Ob während der eigentlich reformierten Periode der hessischen Landeskirche, d. h. von Landgraf Moritz an bis zum Erlafs der Kirchenordnung von 1657, noch anderen Gemeinden des Landes die freie Wahl ihrer Prediger zugestanden worden ist, weifs ich nicht. Aus der Stadt Kassel sind mir drei Fälle bekannt: 1618 verfügt Landgraf Moritz, die Pfarrbestellung zu den Brüdern betreffend, es sei nicht genug, dafs der Bürgermeister allein hierüber es gehört werde. Er befiehlt dem Superindenten, dafs er die Gemeinde, nämlich die Senioren und andere vornehme Pfarrkinder, ungefähr 100 oder 150, versammele und ihre Meinung vernehme. — 1620, den 25. Juni wird ebenfalls auf Befehl des Landgrafen die Altstädter Gemeinde zusammengefordert, einen Kaplan zu wählen. Dieselbe gibt durch die Gemeindebürgermeister ihre Willenserklärung ab. — Endlich 1655 wird die Bürgerschaft derselben Gemeinde aufs Rathaus berufen und gefragt, ob sie einverstanden, dafs der bis-

Nicht immer freilich ging es glatt ab bei dem Bestreben, die lutherischen Geistlichen aus dem Bereiche des reformierten Bekenntnisses auszusperren. Folgendes Vorkommnis beleuchtet die Situation und die allgemeine Stimmung besser als weitläufige Kommentare.

Es war ums Jahr 1640, als eine Anzahl Soldaten in Kassel hingerichtet werden sollten. Einige davon waren lutherisch, waren aber „durch fleifsige Unterrichtung des Regimentspfarrers so weit gebracht worden, dafs sie in sich gegangen, die Wahrheit zu bekennen und zu kommunizieren willens gewesen“ [1].

Dagegen liefs der damals in Kassel kommandierende Generalmajor Graf von Eberstein [2], ohne hierauf Rücksicht zu nehmen, den lutherischen Pfarrer von Spickershausen, einem hannöverschen Dorfe an der Fulda unterhalb Kassels, bestellen, die Delinquenten zur Richtstätte zu begleiten.

Neuberger liefs nun dem Grafen durch den Regimentspfarrer andeuten, dafs solches wider das Herkommen und der hessischen Kirchenordnung nicht gemäfs sei; auch schicke es sich zumal nicht, dafs einer aus anderer Herrschaft ohne rechtmäfsigen Beruf in des Landgrafen Lande und noch dazu in der Residenzstadt, dazu einer, der der wahren Religion zuwider sei, das öffentliche Exerzitium seiner Religion verwalte. So sei auch der lutherische Pfarrer zu Spickershausen eben derjenige, der vielmals gegen des Landgrafen Hoheit und Gerechtigkeit verfahren und es so grob gemacht, dafs schon vor etlichen Wochen dem Schultheifsen zu Kassel befohlen worden, ihn beim Kopf zu nehmen und beizustecken.

Der Graf erwiderte darauf nur, er könne nicht glauben, dafs man die Soldaten in einer Stunde hätte calvinisch machen können. Der Landgraf habe zugesagt, dafs man deren Gewissen nicht zwingen solle, weshalb es bei dem Befehl sein Bewenden habe.

---

herige Pfarrer an der Neustädter Kirche, Justus Soldan, an die Brüderkirche versetzt werde. (Stadtarchiv M 18.)

1) Marburger Staatsarchiv: Beschwerde Neubergers an Statthalter, Kanzler und Räte.

2) Siehe über ihn Rommel VIII, 589 und passim.

In seiner scharfen Entgegnung, die Neuberger nicht schuldig blieb, bestritt er, dafs von Gewissenszwang die Rede sein könne. Dagegen legte er, an Luthers Wort von den Winkelpredigern und Schleichern anknüpfend, seine Grundanschauung auch hier in den Worten nieder: ein jeder Pfarrer habe an seinem Ort den Predigtstuhl, Taufe und alle Seelsorge inne und sei ihm dies alles befohlen.

Der Graf antwortete nicht; für die Regierung war die Frist zum Einschreiten zu kurz. „Ist also, sagt Neuberger mit Schmerz, der lutherische Priester folgenden Tags auf dem Markt in Kassel öffentlich beim Gericht erschienen, nicht ohne grofses Frohlocken derjenigen daselbst, die unserer göttlichen wahren Religion feind und zuwider sind, ja auch nicht ohne Verwunderung und Ärgernis unserer christlichen Gemeinden.“

Man wird es keinem geistlichen Oberhirten verdenken, wenn er auf reinliche Scheidung der Bezirke hält und Einmischung in die Angelegenheiten seines Sprengels hintanzuhalten sucht. Hat doch von seinem Standpunkte aus jeder Geistliche die Pflicht, bis zu einem gewissen Grade intolerant zu sein. Andererseits hat die hessische Kirchenleitung auch bei den ihr unterstellten Geistlichen insbesondere politische Treibereien nicht zu dulden sich angelegen sein lassen [1], eine Objektivität, die für ihre Zeit Anerkennung verdient.

Als erste Voraussetzung für eine erfolgreiche Tätigkeit auf dem Gebiete oberhirtlicher Aufsicht und Geltendmachung solchen Einflusses mochte Neuberger mit Recht eine genaue Bekanntschaft mit den Lebensverhältnissen und dem Wesen und Charakter seiner Diözesanpfarrer erscheinen. Wie bereits in 1635 hat er deshalb 20 Jahre später noch einmal sich genaue Verzeichnisse aller Kirchen- und Schuldiener durch die Klassenvorstände einsenden lassen. Diese mufsten ent-

1) So wird wenigstens den Stiftsherren in Fritzlar 1636 geschrieben, das [Kriegs-] Spiel sei noch nicht zu Ende. Sie möchten gleich den evangelischen Predigern sich aller politischen Einmischung und Briefträgereien enthalten. Rommel VIII, 425 Anm. 517. Verfasser des Schreibens ist unzweifelhaft Neuberger.

halten: eines jedweden Namen und Alter; wie lange derselbe im Ministerio oder Schuldienst und wie lange in seinem gegenwärtigen Amt. Dann auch nähere Mitteilung über des betreffenden Geistesgaben, Erudition, Leben und Wandel und endlich, welcher etwa unter ihnen weitere Promotion begehre und deren wohl würdig sei [1].

Es ist gewifs nicht zum mindesten Neubergers Verdienst, wenn die grofsen Kirchengesetze, die Landgraf Wilhelm VI. von Hessen in den fünfziger Jahren des 17ten Jahrhunderts erliefs, und die der Landeskirche auf Jahrhunderte hinaus ihren Charakter aufgeprägt haben, wiederum eine ernste und wohl vorbereitete Geistlichkeit vorfanden, wenn auch die Mitwirkung Neubergers selbst zu diesen Gesetzen keine nachhaltige sein sollte. Doch werfen wir zunächst noch einen Blick auf einige andere Seiten seiner Tätigkeit!

c) Das Schulwesen.

Der zweite Hebel, der angesetzt werden mufste, um die im Kriege eingerissene Sittenverderbnis zu heilen, war die Reorganisation des Schulwesens. Hessen-Kassel besafs eine für seine Zeit mustergültige Schulverfassung durch die am 6. Januar 1618 von Landgraf Moritz erlassene Schulordnung, wie es sich dieser Fürst überhaupt und sogar persönlich hatte angelegen sein lassen, das Unterrichtswesen in seinem Lande in besten Zug zu bringen. Aber von der unter ihm erreichten Höhe war es bald herabgesunken [2].

Neuberger war kraft Amtes Scholarch der Kasseler Gelehrtenschule [3]. Diese Schule hat auch in den Stürmen des Dreifsigjährigen Krieges eine Reihe tüchtiger Lehrer gehabt und sich so ziemlich über Wasser gehalten. Aber mit den

---

1) Das betreffende Ausschreiben ist vom 31. Mai 1655 (Gudensberger Pfarreiarchiv). Die Berichte, die noch im Konsistorialarchiv in Kassel vorhanden, sind eine bis jetzt unausgenutzte treffliche Quelle für die Kenntnis der damaligen kirchlichen Zustände in Hessen, der Kultur- und Familiengeschichte und manches anderen.

2) Heppe, Geschichte und Statistik des hess. Schulwesens im 17. Jahrhundert. Kassel 1850.

3) Weber, Gesch. der städt. Gelehrtenschule, S. 112.

übrigen Stadtschulen im Lande, von denen auf den Dörfern ganz zu schweigen, war es traurig bestellt. Hier hätte auch bester Wille zur Fürsorge einfach nichts nützen oder bezwecken können.

Daher mag es kommen, dafs wir in Neubergers Schriften und Erlassen der Schulen nur selten Erwähnung getan finden. Das Wenige, was sich in der Beziehung findet, bezieht sich zudem nicht auf Erziehung und Unterricht, sondern gehört ins Gebiet der Lehrerdisziplin. Ein Ausschreiben vom 3. Oktober 1639 richtet sich gegen die Schneider und zeigt, dafs der sonst so milde Neuberger auch eine scharfe und ironische Feder schwingen konnte, deren Spuren wir sonst nur selten begegnen. Es ist ihm mit seinem Zorn gegen dieses Handwerk heiliger Ernst. Denn seit etlichen Jahren, schreibt er, sei ihm viel Mühe verursacht dadurch, dafs die Schneider, vielleicht aus sonderbarer Lieb und Ehrerbietung gegen den Gottesdienst und das Ministerium, dazu die Schuldiener und Opfermänner auch gehören, diejenigen Schulmeister, die gleichzeitig das Schneiderhandwerk ausüben, zum Flicken der Jagdtücher [1] zwingen wollen und deswegen wie tolle Jagdhunde in ihre teils sogar privilegierten Häuser gefallen seien, sie zu pfänden, damit sie nur etwas zu versaufen haben möchten. Da er nun in diesem irreligioso seculo den Angegriffenen ihre Freiheit nicht anders zu erhalten wisse, so soll wenigstens in Zukunft kein Schneider, wenn er sich um eine freiwerdende Opfermannsstelle bewirbt (mit der der untere Schuldienst meist verbunden), von ihm berücksichtigt werden [2].

Als ruhigere Zeiten eingetreten, wurde auch dazu geschritten, bei den Schullehrern die Disziplin wieder straffer anzuziehen. Welchen Anteil aber Neuberger an dem i. J. 1645 erlassenen Regulativ gehabt hat, das unter dem Titel „Fürstlich hessischer Schuldiener Bestallung" dem Lehrerstande sehr eindringliche, vielfach ins Gebiet der gewöhnlichsten Verhaltungsmafsregeln fallende Vorschriften erteilt, ist

1) Das zu den der Landbevölkerung obliegenden Handdiensten gehörte.

2) Marburger Staatsarchiv.

nicht festzustellen. Der ganzen Art des Ausdruckes nach zu urteilen, kann Neuberger der Fassung nicht fern gestanden haben. Auf den Inhalt der Dienstanweisung hier näher einzugehen, würde uns zu weit abführen [1].

Eine der ersten und vornehmsten Sorgen Landgraf Wilhelms VI. von Hessen, dieses ausgezeichneten Fürsten, dem leider nur 13 Jahre zu regieren vergönnt war (1650—1663), war es daher, die Reorganisation des Schulwesens in seinem Lande in die Hand zu nehmen, ungeachtet der unermeſslichen Schwierigkeiten, die sich hier überall in den Weg stellen muſsten [2].

Er erteilte zu dem Ende (unterm 20. Mai 1653) dem Superintendenten Joh. Hütterodt in Eschwege, von dem Heppe urteilt, daſs er ebensosehr wegen seiner umfassenden theologischen Bildung wie wegen seiner praktischen Tüchtigkeit hoch angesehen gewesen sei, den Auftrag, sich gutachtlich über den Stand der Schulen in seiner Diözese zu äuſsern und über die Mittel und Wege, dem gesamten Schulwesen im Lande wieder aufzuhelfen, Vorschläge zu machen. Diesem Verlangen kam Hütterodt am 14. Juli 1653 nach.

Neuberger wurde zu einem gleichen Gutachten nicht aufgefordert [3], aus welchem Grunde, ist schwer zu sagen. Vielleicht darf man aus dem, auch von Heppe [4] mitgeteilten Umstand, daſs der Landgraf den Entwurf eines neuen Lektionsplanes für die vier oberen Klassen des Kasseler Gymnasiums, also einer Anstalt, in deren Scholarchat Neuberger den Vorsitz führte, an Hütterodt zur Begutachtung schicken lieſs, den Schluſs ziehen, daſs letzterer in Schulsachen für kompetenter angesehen wurde.

1) Dieses Regulativ ist Heppe unbekannt geblieben; ich fand es im Gudensberger Pfarreiarchiv. Wenn man annimmt, daſs nichts verboten wird, was nicht häufig geschieht, so läſst sich ex contrario mancher nicht uninteressante Schluſs auf die Sitten und Gepflogenheiten der Lehrer ziehen, die ja meist Anwärter für Pfarrstellen waren.

2) Näheres bei Heppe a. a. O.

3) Es müſsten denn die betreffenden Akten verloren gegangen sein. Weder im Staatsarchiv zu Marburg noch im Konsistorialarchiv in Kassel sind analoge Schriftstücke aufzufinden gewesen.

4) a. a. O., S. 32.

Wir können über die Verhandlungen, die schliefslich zur Ausarbeitung der neuen hessischen Schulordnung vom Jahre 1656 geführt haben, hier hinweggehen und wollen nur bemerken, dafs Neuberger Mitglied der zu dem gedachten Zweck im Mai 1655 zusammengetretenen Kommission gewesen ist, ohne dafs wir freilich in der Lage sind, über seine Tätigkeit darin spezielle Angaben zu machen. Das Jahr 1655 ging hin mit Einziehung von Berichten über den Stand der Stadtschulen im Land und mit Sichtung dieser Berichte. Die Vorlage des von der Kommission ausgearbeiteten Entwurfs der Schulordnung hat er nicht mehr erlebt.

d) Das Laienelement. Judenbekehrung.

Zur Einwirkung auf das erwachsene Laienelement und zur Volkserziehung i. a. stand im 17. Jahrhundert der Arm der weltlichen Obrigkeit noch in ausgiebigem Mafse zur Verfügung. In aufserordentlich harter Weise wurden die fleischlichen Vergehungen gestraft. Die Kirchenbufse genügte der Regierung nicht. Selbst wenn die Delinquenten bereit waren, ihr Vergehen durch Heirat wieder gut zu machen, hatte der Pfarrer strenge Weisung, die kirchliche Einsegnung nicht eher vorzunehmen, als bis die betreffenden von der weltlichen Obrigkeit mit Geldbufsen und je nach Befund mit Gefängnisstrafe belegt worden waren. Die rigorose Handhabung dieser Justiz in den der landesherrlichen Gerichtsbarkeit unmittelbar untergebenen Bezirken [1] dürfte wohl, wenn sie auch vielfach nur auf dem Papier stand, aus der weiblichen Sittenstrenge der Vormünderin und Regentin Amalie Elisabeth (1637—1650) herzuleiten sein, die wiederum von Neuberger als ihrem Hofprediger beraten wurde. Der weltlichen Obrigkeit galt die Bestrafung der Fornikationsfälle als eine gute Einnahmequelle, auf die man nicht gern verzichtete [2].

1) In den Junkerdörfern, wird geklagt, seien die fleischlichen „Verbrecher" viel besser daran.

2) So wachte die Stadt Kassel lediglich aus dem Grunde eifersüchtig über ihrem Privileg der Bestrafung dieser Delikte, bis es der Regierung gelang, ihr wenigstens das halbe Einkommen daraus abzujagen.

Es wurde viel regiert in jenen Tagen, und an dem guten Willen der Machthaber, überall die bessernde Hand anzulegen, ist nicht zu zweifeln. Aber gewifs ist auch, dafs viele Verordnungen nur tote Buchstaben blieben. War doch der Stand der weltlichen Beamten noch viel verrotteter und korrupter als der der Kirchendiener.

Als Neuberger im Januar 1644 eine neue, sogenannte Reformationsordnung, die sich wider die Gotteslästerer, die Zauberer und Kristallseher, wider die übermäfsige Kleiderpracht, den Aufwand und Prunk bei Eheverlöbnissen, Hochzeiten und Kindtaufen, wider die Entheiligung der Fest- und Feiertage u. dgl. m. richtete, im Auftrage des Konsistoriums zu begutachten hatte, leitet er dieses Gutachten mit folgenden Worten ein:

„Die Ordnung ist wohl gut! Wollte Gott, dafs die Obrigkeiten, Beamten usw. so, wie die schönen Worte im Eingang dieser neuen Ordnung lauten, beschaffen wären, dafs sie nämlich von selbst und um Gottes Ehre willen dieselben hielten und nicht die ersten wären, die sie übertreten. Es wäre auch der Sache zu helfen, wenn nur einmal aus der Wortdräuung des Verlustes der Dienste und der Strafe etwas Wirkliches würde. Denn wo das nicht geschieht, wird die Herrschaft mit ihren Ordnungen zum Spott, und die armen, machtlosen Kirchendiener, wenn sie auf die Ordnung dringen, laden nur Feindschaft, Scheltworte, hinterwärtige Scheltworte bei den Politicis, ja Drohung der Schläge auf sich und müssen ihr Amt mit Seufzen und Gefahr thun [1].“

Man kann den allgemeinen Zustand der Verwaltung mit wenigen Worten nicht treffender skizzieren.

Wie alle Perioden wirtschaftlichen Niederganges, so hat sich auch Neubergers Zeit an einer Kulturaufgabe versucht, die man heutzutage als die Lösung der Judenfrage bezeichnet. Wir können der Darstellung dieses Versuches hier um so weniger vorübergehen, als naturgemäfs die Kirche hervorragend dabei beteiligt war oder doch sein sollte [2].

Die erste Anregung, dem Treiben der Juden in Hessen näher zu treten, gab die Ritterschaft auf dem Landtage des

1) Marburger Staatsarchiv.

2) Akten des Konsistorialarchivs in Kassel. Die Sache wird hier zum ersten Male behandelt.

Jahres 1640. Ihre Forderung ging zunächst, um dem Wucher und Silberaufkauf und dem Erwerb von Erbgütern durch die Juden entgegenzutreten, dahin, daſs die alte, von Landgraf Philipp (im Jahre 1539) erlassene Judenordnung aufs neue publiziert und auch darüber gehalten werde. Ferner verlangten sie Verbot aller Zusammenkünfte in Privathäusern zum Zwecke der Ausübung des jüdischen Gottesdienstes, Verbot des Handels an christlichen Feiertagen und möglichste Isolierung von der christlichen Bevölkerung, zu welchem Ende auch in Hessen wie sonst im Reich die Juden gehalten sein sollten, öffentliche Zeichen zu tragen.

Ob das scharfe Vorgehen Landgraf Georgs in Oberhessen gegen die Juden und die von ihm für selbige erlassene Ordnung auch für Niederhessen die Anregung gaben, ist wohl möglich, sogar (da der Adel stete Fühlung mit Darmstadt unterhielt) sehr wahrscheinlich. So wurde denn auch hier eine Neuredaktion der alten Ordnung Philipps und zwar mit erheblicher Verschärfung vorgenommen. Aber ehe der Entwurf publiziert wurde, zog die Landgräfin-Regentin (wie in vielen anderen Fällen) zuvor ihren Schwager, den Landgrafen Hermann von Hessen-Rotenburg, darüber zu Rate. Und als dieser ihr riet, es lieber erst einmal mit der allgemeinen Bekehrung der Juden zum Christentum zu versuchen und damit gewissermaſsen das Übel an der Wurzel anzufassen, ging sie mit weiblich teilnehmendem Herzen auf den Vorschlag ein und setzte das Unpraktische und Unerreichbare damit an die Stelle des wenigstens Erreichbaren.

Die Sache gelangte, wie üblich, nun zur Vorberatung an die Kasseler Prediger, die unter Neubergers Vorsitz am 27. März 1645 eine Sitzung abhielten [1]. Es war der Anfangspunkt einer Reihe von Quälereien für alle Beteiligten, und es ist von Interesse, die ersten Vota kennen zu lernen.

Actum 27. Martii 1645. Wegen der Juden Herrn Landgraf Hermanns f. Gn. Bedenken betr. — Herr Matthaeus geheelet [2]

1) Das Protokoll hierüber ist von Neuberger selbst geführt. Aus ihm ist auch der obige Verlauf der Angelegenheit entnommen. (Konsistorialarchiv in Kassel.)

2) Gehellen oder geheelen = zustimmen (s. Grimms WB. unter gehellen).

gänzlich in I. f. Gn. Vorschlag, Herr Soltan dgl. — Herr Crajus will nicht zu dieser Sache etwas raten, weil er wisse, daſs doch nichts draus erfolge. Und finde nicht gut, daſs den Pfarrern von den Politicis befohlen werde, was sie predigen sollen. Spricht, es hab ein Jude zu Immenhausen gesagt, so lang sie Geld hätten, wüſsten sie wohl, daſs sie in keine Kirche gehen dürften. Herr Stöckenius hält's für ein überflüssig Werk, deswegen etwas zu deliberiren; es sei doch umsonst. Herr Wilnerus hält Landgraf Hermanns Vorschlag für gut, setzt hinzu, daſs man den Juden ihre Häuser durchsuchen und den Talmud und andere ihre jüdischen Bücher alle nehmen und bei groſser Strafe ihnen keine Synagoge gestatten solle. Herr Georg hält I. f. Gn. Vorschlag auch für gut.

Wie Neuberger sich zu der Frage gestellt, geht aus dem Protokoll nicht hervor. Er scheint, wenn wir die Schluſsabstimmung betrachten, auch nicht sehr für die Sache eingenommen gewesen zu sein, und sich geringen Erfolg versprochen zu haben. Dieselbe lautet:

„Ist geschlossen, den Herren Räten zu referiren, daſs das Ministerium Bedenken trage, etwas von dieser Sache weiter zu reden oder Vorschläge zu thun, weil man bisher in der That erfahren, daſs, ob schon lange Zeit darin gehandelt und es vielfältig getrieben worden, gleichwohl nichts erfolget, noch einiger Versuch geschehen. Stellens dahin, daſs I. f. Gn. Vorschlag probiret werde."

Am 28. April wird in gehaltener Sitzung zwecks Bekehrung der Juden eine lange Reihe von Punkten aufgestellt, daraus etwa folgende hervorzuheben. Man will ihnen keine Synagogen mehr gestatten. Dagegen läſst man, weil nämlich der Vorschlag von hoher Stelle getan worden, geschehen, daſs an jeden Orten die daselbst wohnenden Juden zum ordentlichen öffentlichen Kirchgang und Gottesdienst mit Weib und Kindern angehalten und an einen gewissen Ort in der Kirche gewiesen werden, damit man sie desto besser observieren könne. Insbesondere aber wäre, wie auch hiebevor erinnert worden, nötig, daſs extraordinarie etliche gelehrte und sonderlich der hebräischen Sprache kundige Prediger verordnet würden, die alle Quartal einmal jeder an sonderbare Orter zögen, öffentlich predigten, mit den Juden auch konferierten und redeten und in praxi sähen, wie nach und nach

einer und anderer zu bekehren. Daneben sollen die Pfarrer sich bemühen, gute, zur Bekehrung der Juden nützliche Büchlein zu bekommen, zu lesen und den Juden an Hand zu geben, dafs sie sie auch lesen, — aber auch bezahlen! Endlich werden strenge Verordnungen gegen den Wucher verlangt.

„Wäre aber ein solches, wie wir fürchten, nicht zu erhalten, heifst es am Schlufs, lassen wir's bei I. f. Gn. Landgraf Philipsen bekannter Ordnung diesfalls bewenden. Gott gebe der Glocken einen Klippel!"

Von da ab ging die Sache langsam vorwärts. Im Jahre 1646 liefs die Regentin dem Superintendenten eine Anzahl gedruckter Exemplare der „Renovirten Judenordnung" mit dem Datum des 5. Oktober zugehen, um sie an alle Pfarrer zu verschicken, und zwar bereits mit verbindlicher Kraft für diese. Neuberger äufserte sich dazu, nach vorheriger Benehmung mit dem Eschweger Kollegen, unterm 30. Oktober und wies darauf hin, dafs ohne Zwang von seiten des Staates und ohne dessen tätiges Eingreifen die Pfarrer allein ohnmächtig seien. Also daran haperte es, und schon dieser eine Gesichtspunkt hätte von dem ganzen Plane abbringen sollen!

Im Mai des nächsten Jahres (man übereilte sich also nicht) macht er bestimmte Vorschläge bezüglich der Geistlichen und ihrer Missionsbezirke, worauf durch landesherrliche Verordnung vom 28. Juni 1647 die Sache in die Wege geleitet wurde.

Am 13. Juli desselben Jahres versammelte nunmehr Neuberger die für das Bekehrungswerk in seinem Sprengel auserlesenen vier Pastoren, bei denen — wie wiederholt betont worden war, — die dafür nötige Begabung und Kenntnis der hebräischen Sprache und Literatur vorausgesetzt wurde. Es waren die Pfarrer Bernhard Matthaeus aus Kassel, Nikolaus Maius aus Homberg, Konrad Johrenius von Gudensberg und Christoph Nöding aus Simmershausen bei Kassel. Neuberger trug ihnen vor, was wegen Bekehrung der Juden im Plane sei, und las ihnen den deswegen von der Landgräfin ergangenen Befehl vor. Die Worte der

Auserwählten hierauf waren alles andere als ein freudiger Widerhall.

Herr Matthaeus sagt, es befremde ihn, dafs er vorgeschlagen sei, denn mit ihm deswegen nichts geredet worden, ohne allein dafs bei einer Hochzeit, da Herr Wetzel [1] seinen Unwillen zu solchem Werk offenbaret, er sich erboten, etwa mit einer Predigt bei dem Werk etwas zu thun. Aber ordinarie solche Arbeit zu thun, sei ihm nicht gelegen:

1) weil er sich zu wenig befinde, sonderlich wegen der Sprachen,

2) weil er nun alt und baufällig,

3) weil er sonst mehr als zuviel zu thun,

4) weil einer oder der andere, der das Werk in Predigen sonderlich und sonst eifrig getrieben, billig auch Hand anlegen solle. Will, was andere Kollegen thun, auch mit Predigen etwa, aber weiter nicht und nicht ordinarie verrichten [2].

Herr Nic. Maius sagt, ein guter Linguist gehöre zur Sache. Weil er dann nie in den Schulen dazu angehalten worden, sei es ihm unmöglich; aber im Predigen wollte er sich gern dabei gebrauchen lassen und das Fundamentum veritatis dociren;

2) Er habe gar ein mühsam Amt zu Homberg, hat ein Filial. Sein College werde gar baufällig, welchen er subleviren müsse;

3) Unbequemlichkeit des Losiments zum Studiren. Sonst zum Predigen etwa sich gebrauchen zu lassen, sei er erbietig.

Herr Johrenius sagt, sein scopus sei nie gewesen, mit den Juden umzugehen, sondern hab sich geübt contra Pontificales et Lutheranos;

2) Sorget, dafs principium studium [? studii] seines Amts halben würde liegen;

3) Hab viel Arbeit, sonderlich wegen seines baufälligen Metropolitani;

4) Habe ganz keine Gelegenheit zu studiren; wohne im Hospital ganz eng und armselig. Sei sonst willig, nach Vermögen zu dienen.

Herr Nöding sagt, hab zwar sich der hebräischen Sprache beflissen, aber der Juden Bücher seien ihm unbekannt, habe sie auch nicht. Sei sonst bereit zu dienen.

---

1) Thomas Wetzel, Dekan der Freiheiter Gemeinde, später Neubergers Nachfolger.

2) Die Spitze in diesem vierten Punkt ist sehr charakteristisch; leider weifs man nicht, gegen wen sie gerichtet ist. Von 1647—48 hat in Kassel Pfarrer Soldan die Judenpredigten gehalten. (Mss. Hass. der Landesbibliothek fol. 86.)

Wenn dies also die Kämpfer waren, die man auf den Plan zu führen hatte, so war der Feldzug verloren, noch ehe er begonnen wurde, wenigstens bei den Waffen, die jene dafür nötig hielten, und die in damaliger Zeit keiner besafs. Als sei jemals ein zum Glauben Unwilliger durch gelehrte Reden überzeugt worden [1]!

Zudem war das Bekehrungswerk nicht billig, oder wäre es wenigstens nicht gewesen, wenn der Staat den Geistlichen für ihre Extrapredigten, Disputationen usw. die in Aussicht gestellte Besoldung ausbezahlt hätte. Da diese jahrelang rückständig blieb, vielleicht gar nie bezahlt worden ist, so war ein besonderer Eifer zu dem Werk, wo er etwa vorhanden gewesen, bald verflogen. Der einzige, der der hebräischen Sprache kundig war, der Pfarrer Nöding in Simmershausen, verlangte umsonst eine Reihe wissenschaftlicher Werke, sie sind nie angeschafft worden. Aber sie würden auch nichts genützt haben!

Immerhin gelang es, im Laufe der Jahre wenigstens einen Israeliten zum Übertritt zu bewegen. Er wurde dem genannten Nöding verdankt, der ihn auch auf höheren Befehl von April bis Juli 1651 bei sich im Hause hatte und ihm den Namen Christian beilegte. Die übrigen Juden im Lande baten inständigst, sie mit der Plage zu verschonen, da sie sich doch nicht bekehren würden. Und da auch die weltlichen Beamten wenig und naturgemäfs noch viel weniger

---

1) Anmerkungsweise sei hier der Bericht des Dekans Joh. Crollius zu Rotenburg a. F. an das Konsistorium in Kassel (vom 20. 4. 1648) noch als charakteristisch mitgeteilt: Er habe, sagt Crollius, die vom Konsistorium befohlenen Judenpredigten kontinuirt, aber nebst seinem Kollegen, dem Pfr. Henricus Knobelius zu Spangenberg, befunden, dafs sie mit solchen Predigten, welchen die Juden ohne Bezeigung der geringsten Aufmerksamkeit beiwohnen, nichts ausrichten können. Sie hätten sich deshalb verabredet, mit den Juden in seiner Wohnung eine Privatkonferenz zu halten, um zu vernehmen, ob sie aus den bisherigen Predigten etwas behalten und was sie dagegen einzuwenden haben. Aber auch zu dieser Privatkonferenz hätten sich die Juden nicht verstehen wollen; ohne ernsthafte Zwangsmafsregeln verspricht sich Crollius überhaupt keinen Erfolg. (Frdl. Mitteilung des Herrn Kantor Horwitz in Kassel.)

Lust als die geistlichen zu dem Werke zeigten, so wurde durch Beschlufs des Konsistoriums vom 2. Februar 1652, in der Erwägung, dafs man Gott Zeit und Stunde zu solcher Bekehrung der Juden nicht vorzuschreiben habe, und in der Hoffnung, er werde zu der ihm gefälligen Zeit die gehaltenen Predigten ihre Wirkung noch tun lassen, die Arbeit eingestellt bezw. dahin eingeschränkt, dafs die Pfarrer an denjenigen Orten, wo Juden wohnhaft waren, diesen letzteren den eigens verfafsten Judenkatechismus von Zeit zu Zeit erklären und abfragen sollten. Dabei hatte es sein Bewenden und die Sache schlief ein. Aber auch die „Renovierte Judenordnung“ ist nie publiziert worden, wie daraus zu schliefsen ist, dafs sie in die Sammlung der hessischen Landesordnungen keine Aufnahme gefunden hat. Dafs Neuberger sich sehr für das Bekehrungswerk erwärmt habe, geht aus keinem Schriftstück der umfangreichen Akten über diesen Gegenstand hervor. Er wufste gewifs, dafs dringendere und notwendigere Arbeit anderweitig vorhanden war.

Noch interessanter wäre es, die Ansicht unseres Superintendenten über die auch in Hessen zu seiner Zeit noch in Blüte stehende Hexenverfolgung zu kennen. Die weltliche Obrigkeit war hier wie überall bekanntlich weit eifriger, der Austilgung der Hexen nachzugehen wie die Theologen, denn wie aus den Fornikationsfällen liefs sich auch, und noch viel besser, aus dieser Art von Prozessen eine ergiebige Einnahmequelle schaffen. Aus Neubergers Amtstätigkeit ist mir nur ein Fall bekannt einer Anzeige von Hexerei [1], und die hat er ohne Kommentar der Gerichtsbehörde weitergegeben, die dann eine weitläufige Untersuchung der Sache eingeleitet hat [2]. Ein andermal hat er in Kassel einen Knaben

1) Pfarrer Georg Agricola zu Helsa bei Kassel macht die Anzeige, den 25. Juli 1651. — 1652 wurden am Odenberge bei Gudensberg noch mehrere Weiber aus Besse als der Zauberei verdächtig stranguliert und dann verbrannt. Justi, Hess. Denkwürdigkeiten III, 152.

2) Als im Jahre 1633 die Regierung in Fulda die Berufung des Pfarrers Zimmermann von Bremen als Inspektor dorthin beantragt, weist Neuberger darauf hin, dafs dessen Ehefrau „in etwas berüchtiget sein soll gewesen, wie viel andere Leute mehr, denen doch Unrecht ge-

examiniert, der beschuldigt wurde, dafs er „Kicheln“ machen könne, und der dann mit einem kleinen Almosen aus der Kämmereikasse versehen, aus der Stadt gewiesen wurde [1].

Die hessische Reformationsordnung in Kirchen- und Polizeisachen vom Jahre 1656 [2] spricht im VI. Kapitel nur von Kristallsehern, Wahrsagern und dgl., nicht von Zauberern, will diese aber auch je nach Befund an Leib und Leben gestraft sehen. Die Kirchenordnung von 1657 (Kap. 19 B, § 13) verlangt vom Superintendenten, dafs er bei seinen Visitationsreisen u. a. die Frage stelle, ob in einer Gemeinde auch Wahrsager, Zauberer, Kristallseher, Segensprecher usw. vorhanden seien [3], ohne weiter auf deren kirchliche Bestrafung einzugehen, die nach der obigen Reformationsordnung nur in Ausschliefsung vom Abendmahl bestehen soll. Da die betr. Gesetze noch in Neubergers letzten Lebensjahren und teilweise unter seiner Mitwirkung ausgearbeitet wurden, so ist wohl ein Rückschlufs auf seine Anschauungen gestattet. Sicherlich ist er kein Eiferer und Heifssporn gegen die armen Zauberer gewesen.

e) Die neue Kirchenordnung.

Die Mitwirkung Neubergers bei Ausarbeitung der grofsen Kirchenordnung vom 12. Juli 1657 war eine erfolgreiche freilich nicht gewesen.

Sein unbedingter Einflufs scheint mit dem Rücktritt der Landgräfin Amalie Elisabeth und der Thronbesteigung ihres Sohnes Wilhelm VI. im Jahre 1650 allmählich zurückgegangen zu sein, wie die Alleingültigkeit der reformierten Lehre in Hessen-Kassel überhaupt.

---

schehen und theils deswegen ausgewichen sein“. Er bittet jedoch, nicht darüber zu reden, „sintemal wir unseres Orts nicht zweifeln, es geschehe ihr wie sonst vielen andern, so häufig getötet worden, Unrecht“. Gewifs handelte es sich hier auch um den Verdacht der Zauberei. (Fuldaer Reg.-Akten.)

1) Kasseler Stadtrechnung von 1642 (Städt. Archiv). Ob Kicheln s. v. a. Kichern d. h. „Erbsen“ ist? Nach der germanischen Götterlehre soll die Erbse eine dem Donnergott geweihte Frucht gewesen sein (s. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie, 6. Aufl., S. 237).

2) Hessische Landesordnungen Bd. II, S. 411.

3) Landesordnungen Bd. II, S. 533.

Seit 1648 war die kirchliche Lage in diesem Staatswesen eine andere geworden. Der Friede mit Darmstadt hatte Marburg und den vierten Teil von Oberhessen, die Niedergrafschaft Katzenelnbogen und Schmalkalden, alle mit vorzugsweise lutherischer Bevölkerung, an Kassel zurückgebracht, mit der ausdrücklichen Bestimmung, dafs das lutherische Bekenntnis hier nicht angetastet werden dürfe. Ebenso war die im Westfälischen Frieden erworbene Grafschaft Schaumburg lutherisch.

Das Bestreben Landgraf Wilhelms VI. ging nun dahin, die beiden evangelischen Bekenntnisse seines Landes einander zu nähern [1].

Es wurden daher nach althergebrachter Weise zunächst wieder der Superintendent und das geistliche Ministerium in Kassel beauftragt, die Revision und Umarbeitung der alten hessischen Kirchenagende vorzunehmen [2]. Dieser Arbeit unterzog sich Neuberger, worauf der Entwurf vom geistlichen Ministerium noch einmal durchgesehen und „zensuriert" wurde [3]. Am 22. April 1655 legten sie dem Landgrafen den Entwurf vor; allein die Umarbeitung war natürlich so sehr im reformierten Sinne ausgefallen, dafs der Fürst sie für seine Zwecke nicht gebrauchen konnte und (den 28. April 1655) eine Kommission ernannte, den Entwurf zu begutachten und abzuändern, wobei Neuberger über die einzelnen Punkte besonders um Bericht und Erläuterung angegangen werden sollte. Diese Kommission, bestehend aus den Superintendenten Neuberger und Hütterodt, dem Professor Crocius, dem Vizekanzler Dauber und den Regierungs- und Konsistorialräten Schäffer und Kunowitz, war bis zum Juni in Kassel versammelt. Da die Mehrheit derselben bald sich überzeugte, dafs die Umgestaltung der alten Kirchenordnung, wie sie das geistliche Ministerium der Hauptstadt vorgenommen hatte, bei der Stellung, welche der Landgraf als summus episcopus dazu einnahm, undurchführbar war, so wurde die Vorlage ver-

1) Vgl. Heppe, Verbesserungspunkte. Abt. 2: Die Umarbeitung der hessischen Kirchenordnung, S. 183 ff.

2) Kirchenordnung oder Agenda der vier Herren Gebrüdere vom 20. Juli 1573. Landesordnungen I, 372. — Heppe a. a. O., S. 184.

3) Ebert, Gesch. der evangel. Kirche, S. 191.

worfen und statt dessen beschlossen, einen neuen, möglichst an die bestehende Verfassung anknüpfenden Entwurf auszuarbeiten.

Dieser Aufgabe hat sich hauptsächlich Crocius mit dem Eschweger Superintendenten Hütterodt zusammen bemächtigt. Crocius ging merkwürdigerweise ganz auf die Intentionen seines Herrn ein, während Neuberger sich wenig noch beteiligt zu haben scheint. Ob er bereits eine Abnahme seiner Kräfte spürte [1]? Ob er zu sehr Calvinist war, als dafs er sich im Handumdrehen in die veränderte kirchliche Richtung hätte finden können? Zweifelsohne wird er die Vereinigung oder doch Annäherung der Bekenntnisse aufrichtig gewünscht haben; aber von seinem Standpunkt aus durfte er die Entwickelung, die die niederhessische Kirche seit Landgraf Moritz genommen, nicht als verfehlt eingestehen. Das Einlenken des Enkels war die schärfste Kritik der Kirchenpolitik des Ahnherrn. Nur war es von Neuberger nicht zu verlangen, sich an dieser Politik mit Eifer zu beteiligen. Seiner Stellung dazu hat er in dem ersten Entwurf Ausdruck gegeben [2]. Sich weiter zu äufsern verbot ihm, als dieser verworfen wurde, der Gehorsam gegen den Landesherrn als seinen summus episcopus.

Als am 2. Oktober 1655 Wilhelm VI., was Neuberger stets bis dahin bekämpft hatte, den der lutherischen Kirche zugetanen Adeligen in Niederhessen für sich und ihre Angehörigen den Genufs des Abendmahles und damit die Religionsübung nach lutherischem Ritus auf ihren Häusern und Rittersitzen gestattete [3], war dies ein Zeichen mehr für den Superintendenten, dafs der Wind oben umgesetzt habe und man über seine Anschauungen hinweggehe.

Zehn Tage nach seinem Tode, am 19. Januar 1656, wurde der Crocius-Hütterodtsche Entwurf zur neuen Kirchenordnung dem Landgrafen vorgelegt und von ihm gebilligt. Aber der

1) Am 30. Juli 1655 bittet er den Landgrafen um einen Adjunkten. Krankheit wird von ihm als Grund dafür nicht geltend gemacht.

2) Ebert a. a. O., S. 190 ff.

3) Hess. Landesordnungen II, 242. — Ledderhose, Kirchenstaat, S. 18.

einmütige Protest der niederhessischen Geistlichkeit, der sich sofort dagegen erhob [1], liefs erkennen, wie tief die reformierte Lehre hier, und gewifs nicht zum mindesten durch Neubergers Wirken, Wurzel geschlagen hatte.

VI. Die äufseren Lebensumstände Neubergers von seiner Berufung nach Kassel bis zu seinem Tode.

In seinem Kasseler Privatleben scheint Theophilus Neuberger, abgesehen von den Leiden, die der Krieg allgemein mit sich brachte, sich glücklicher Verhältnisse erfreut zu haben. Das Einkommen eines Hofpredigers war nicht gering [2]. Dazu kam später noch sein Gehalt als Superintendent und Kirchenrat.

Freilich dem allgemeinen nationalen Unglück mufste auch er seinen Tribut bringen. Als in den drei gröfsten Leidensjahren 1636, 37 und 38 das Hessenland der wildesten Wut der Feinde ohne Schutz und Rettung preisgegeben war, da drängte sich alles, was auf dem Lande noch so viel Mittel hatte, um einige Zeit auf eigene Kosten leben zu können, hinter die schützenden Wälle der Landeshauptstadt zusammen. Die Ansammlung der vielen Menschen, schlechte Lebensmittel und Verzweiflung hatten bald den Ausbruch einer pestartigen Krankheit zur Folge, die drei Jahre lang ununterbrochen wütete und die auch in Neubergers Haus und Familie ihren Einzug hielt. Von sechs Kindern, die die Seuche ergriffen hatte, sah er vier als Leichen hinaustragen.

1) Heppe, Verbesserungspunkte, S. 192 ff.

2) Als solcher bezog er (nach einer im Marburger Staatsarchiv befindlichen Spezifikation) folgende Emolumente jährlich: an Gehalt 70 Gulden und anstatt der Kost bei Hofe 26 Gulden; dgl. für Hauszins 10 Gulden an Geld. An Naturalien 20 Viertel Korn (1 Viertel = 16 Metzen), 10 Viertel Hafer, 6 Viertel Gerste, 2 Viertel Weizen, 1 Viertel Erbsen, 2 Schweine, 8 Hämmel, 1 Achtel Salz, 1 Fuder Bier, 1 Schock Karpfen, 16 Ellen lundisch Tuch (die Hofkleidung), 10 Ellen Barchent; desgl. für einen „Jungen“ des Jahrs 4 Viertel Korn, 1 Viertel Hafer, 4 Viertel Gerste, 4 Metzen Erbsen. Als Zulage „aus Gnaden“: 50 Gulden bar, 2 Ohm Wein; und weitere Zulage: 2 Ohm Wein, 1 Stück Rindvieh, 10 Klaftern Holz, 1 Fuder Kohlen.

Von dreizehn Kindern, die ihm seine Gattin schenkte, haben ihn überhaupt nur vier, drei Töchter und ein Sohn, überlebt; seine Nachkommenschaft hat sich in Hessen nur in weiblicher Linie, aber da bis auf den heutigen Tag, fortgeflanzt.

Die Stellung als Hofprediger brachte es für ihn mit sich, daſs er zur landgräflichen Familie in nahen, man kann sagen freundschaftlichen Beziehungen stand. Seine Dankbarkeit gegen das fürstliche Paar, das ihn nach Kassel berufen, hat er durch Widmung verschiedener seiner Werke zum Ausdruck gebracht. In der epistola dedicatoria zur „Erbaulichen Auslegung der sonntäglichen Evangelien“ (1636) sagt er:

„Über alles bisher Angedeutete hab ich besonders und vor andern groſse Ursache, gegen Ew. f. Gnaden meine unterthänige Dankbarkeit nochmals wegen mir erzeigter Gnade, Ehre und Wohlthat zu bezeugen, nicht etwas Zeitliches ferner damit zu suchen, sondern meine Schuldigkeit damit frei zu bekennen und nur in etwas abzulegen. Wiewohl Ew. f. Gnaden ich nimmermehr genug danken kann für deroselben mir nach und nach bewiesene gnädige Affection, auch in meinem neulichen schweren Hauskreuz, da Ew. f. Gn. über dem schleunigen tötlichen Hintritt meiner beiden lieben Söhne Johannis Alberti und hernach Johannis Valentini sel. mich dero armen Diener und Seelsorger gewürdigt, nicht allein durch dero geheimen Rat, Hofmarschall und Obersten Leutnant Johann Henrich von Günterod, sondern auch folgends durch dero beiderseits gnädige Trostschreiben Ihr Mitleiden zu bezeugen und mich aufzurichten und zu erfreuen.“

Wenn eine von Neubergers Töchtern Amalie Elisabeth heiſst, so darf man annehmen, daſs die Landgräfin selbst dabei Gevatter gestanden hat. Auch den Geh. Kriegsrat und hessischen Gesandten beim Friedenskongreſs in Münster Johannes Vultejus nennt er seinen Gevatter.

Als einen besonderen Beweis fürstlicher Huld dürfen wir es ansehen, daſs Landgraf Wilhelm V. seinem Superintendenten eine Besitzung unweit Kassels in der Nähe des Dorfes Wolfsanger, den sogenannten Fasanenhof oder Fasanengarten, wie er damals hieſs, zum Geschenk macht, welche Schenkung die Landgräfin-Regentin nach ihres Gatten Tode im Jahre 1640 bestätigt [1]. Es muſs ein ansehnlicher, fast fürstlicher

1) Mss. Hass. fol. 117 der Landesbibliothek in Kassel.

Landsitz gewesen sein mit grofsem, noch heute vorhandenem Park und wohl auch stellbarem Land [1]. Denn wenn 1658 Neubergers Witwe den Fasanengarten der damaligen Landgräfin Hedwig Sophie um 1000 Taler wiederum verkauft, so ist dies eine für die damalige Zeit, in der der Grund und Boden sehr niedrig im Werte stand, aufserordentlich hohe Summe [2].

In der Stadt bewohnte Neuberger eine Dienstwohnung, doch ist das Haus nicht mit Sicherheit festzustellen [3]. Nach seiner Ernennung zum Superintendenten beanspruchte er, die sogenannte Dechanei zu beziehen, weil sein Amtsvorgänger darin gewohnt habe. Doch wurde ihm bedeutet, dafs dieser in seiner Eigenschaft als Dekan des Martinsstiftes das Haus innegehabt habe, und so mufste er davon abstehen, nicht ohne dafs es zu einer Verstimmung zwischen ihm und dem derzeitigen Dekan Wetzel kam [4]. Einiges Land, das er in der Gemarkung des Dorfes Wehlheiden bei Kassel von diesem Stift zu Lehen hatte, war nicht viel wert, wie denn der Familie der noch 1749 darauf schuldige Zins wegen der geringen Qualität des Landes erlassen wird.

Dafs Neuberger ein guter Haushalter und sorgsamer Haus-

---

1) An die ganze heutige Domäne Fasanenhof, das ehemalige Ahnaberger Klostergut, ist natürlich nicht zu denken. Diese wurde damals noch von dem bei der Belagerung Kassels 1761 eingeäscherten Schäferhof aus bewirtschaftet.

2) Der Landsitz ist später in der fürstlichen Familie geblieben. 1683 hat Hedwig Sophie ihn ihrer Schwiegertochter, der Gemahlin des Landgrafen Karl, geschenkt mit der Bestimmung, dafs er nach deren Tode an ihren Enkel und Paten, den Prinzen Wilhelm (nachmal. Landgrafen Wilhelm VIII.) fallen solle, der ihn 1728 erhielt. (Landesbibliothek a. a. O.)

3) In der Stadtrechnung vom Jahre 1642 findet sich ein Ausgabeposten „vor Arbeit an des Herrn Superintendenten Thor“. Neuberger bewohnte also nicht mehr die Hofpredigerwohnung.

4) Marburger Staatsarchiv. — Mit Wetzel scheint Neuberger auch sonst zuweilen Zwist gehabt zu haben. In der eben zitierten Stadtrechnung findet sich ein anderer Posten für „Zehrung, als der Herr Superintendent und der Herr Decanus in der Stollenbeckerischen Sache zusammen gewesen und dieselben verglichen, seint die Hern aufm Rathhaus zu Gaste gehalten worden“. (Stadtarchiv.)

vater gewesen, dürfen wir annehmen. Wenn wir ein von ihm erlassenes Ausschreiben (vom 13. Dezember 1648) ansehen, in dem er Anweisung wegen der Rechnungsführung bei den Kirchenkasten, Hospitälern und Stiftungen erteilt, so werden wir in ihm einen Mann von praktischem Blick erkennen, der auch der Verwaltungsseite eingehende Aufmerksamkeit zu widmen weiſs. Sollte er diese Eigenschaft nicht in seinem Privatleben betätigt haben? Des Crocius Vorwurf, daſs er, der doch „an einer anderen und zwar sehr vornehmen Kirche ohne des Pfarrer sei und eine sehr stattliche Besoldung habe, seine ihm im Recht gehörige Stelle abzutreten nicht begehret", ist bei dem heiſsblütigen Charakter dieses Mannes nicht sehr ernst zu nehmen. Aber gewiſs wuſste jener bei aller Frömmigkeit die Güter dieser Welt zu schätzen.

Auf einer von ihm begutachteten und mit Randbemerkungen versehenen Druckschrift: „Unser v. G. Gn. Amelien Elisabethen, Landgräfin zu Hessen ... Ernewerte Ordnung, Wie es hinfüro ... bey den Eheverlöbnissen, Weinkaufen, Hochzeiten, Kindtaufen und Gastereyen ... gehalten werden soll", lesen wir von seiner Hand geschrieben die Worte: „NB. Diese Ordnung hat meinen Sohn ungefähr um ein 600 Thaler gebracht. Gott verlohne es. C. 3. Aug. 1648".

Diese Worte schrieb er vier Wochen, nachdem sein Sohn Ernst, erst 22 Jahre alt, ohne vorher amtiert zu haben, und sozusagen frisch von der Universität hinweg, nicht nur eine der besten Pfarrstellen in Hessen, die zu Felsberg, erhalten hatte, sondern auch sofort damit zum Metropolitan aufgerückt war [1]. Der Sinn obiger Worte ist demnach, da man für einen Studenten nicht wohl mehr verlangen kann, etwas unklar. Ein späterer Nachkomme des Sohnes Ernst, der Pfarrer Wiskemann zu Dudenrode, las in seiner Jugend noch die Supplik, die Vater Neuberger dem Landgrafen behufs Erlangung des Felsberger Metropolitanates für seinen Sohn überreicht hatte. Darin habe er vorgestellt,

„daſs ein Metropolitan nicht allzeit derjenige sein müsse, so schon einige Jahre im Ministerio gewesen, sondern es könnte auch

1) Strieder X, 51. — Mss. Hass. fol. 86 der Landesbibliothek zu Kassel. Nachrichten im Konsistorialarchiv daselbst.

ein studiosus theologiae, wie dann sein Sohn dermalen noch ein junger Student gewesen, darzu gelangen; welches er mit vielen dictis Serenissimo bewiesen hatte, so überaus artig zu lesen war [1]."

Ob die damalige Zeit Anstofs an solcher Protektion genommen hat, — ob, wenn Mangel an geeigneten Persönlichkeiten vorhanden war, eine solche vielleicht nicht einmal angenommen zu werden braucht, ist heute schwer zu sagen. „Er hat sonst viele Neider gehabt", bemerkt sein Biograph Stöckenius. Endlich mag als Beweis für geordnete Verhältnisse noch der Umstand Beachtung finden, dafs Neubergers Töchter, wenn nicht glänzende, so doch alle drei gute Heiraten getan haben [2].

Es ist einem Mann, der seine Kraft und Arbeit an die Hebung und Bildung der Menschheit setzen soll, nicht etwa nur zu gönnen, es ist für ihn geradezu conditio sine qua non, dafs er nicht mit Sorgen um die Existenz zu kämpfen hat. Ein Leben voll Mühe und Arbeit aber werden wir Neuberger nicht absprechen wollen. Lassen wir ihn selbst berichten, wie er 1643, in einem vertraulichen Rundschreiben an die Metropolitane, sich über seine Tätigkeit ausspricht [3]:

„Nachdem ich nun ins neunte Jahr nicht ohne grofse Beschwerung und Hindernis meines Studirens mit grofser Geduld, mafsen ich bisher niemanden lang warten lassen, vertragen, dafs ich täglich, auch wann ich am nötigsten sonsten zu thun gehabt, wiewohl nicht so sehr von Pfarrern als andern Leuten wegen Kasten-, Ehe- und andern Sachen, item mit mancherlei Supplicationibus angelaufen und manchmal dermafsen verhindert worden, dafs ich hernach die Nacht über studiren und arbeiten müssen und also an meiner Gesundheit nicht geringen Schaden und Abbruch darvon erlangt, sintemal es mit mir weit eine andere Gelegenheit hat als mit meinem sel. Antecessore, indem ich, wann ich hier bin, ordinarie predigen und demnach auch darauf studiren, auch zum Consistorio gehen und zum öfteren anderen Sachen bei Hof, auf fürstl. Kanzlei, Rathaus und Presbyterio abwarten mufs, zu geschweigen, was täglich für Schreiben in- und aufserhalb Landes zu verfertigen vorfallen, da hingegen mein Antecessor sel. wegen Leibsschwachheit er acht Jahr lang leider wider seinen Willen nicht hat predigen noch auch sonst wohin

---

1) Landesbibliothek a. a. O.
2) Strieder a. a. O.
3) Marburger Staatsarchiv.

gehen und kommen können und deshalb Zeit gehabt, daheim andern Geschäften abzuwarten: als will ich hiermit (gleichwie allen Consistorialsachen der Freitag verordnet ist) zu den Dingen, die einer oder der andere vom Lande bei mir zu thun hat, den Donnerstag und Freitag bestimmt haben."

Eilsachen sind natürlich ausgenommen, und für seine Pfarrer ist er jederzeit zu sprechen.

Die Dienstreisen des 17. Jahrhunderts waren an und für sich den heutigen sehr unnähnlich, wie viel mehr in einem ausgeplünderten und durch den Krieg ganz heruntergekommenen Lande. Zu den gewöhnlichen kamen nun für Neuberger, wie oben bereits mitgeteilt wurde und auch Stöckenius in seinen Lebensdaten uns berichtet, noch wiederholt solche, die er im Auftrage des Landgrafen ins Hochstift Fulda und ins Bistum Paderborn zu unternehmen hatte. Vielleicht hat er auch seinen Herrn im Jahre 1634 auf den Tag nach Frankfurt begleitet.

Als er im Jahre 1655 den Landgrafen bittet, ihn in seinem Amte zu entlasten, schliefst er seine Supplik mit den Worten: „Ohne Ruhmredigkeit kann ich mit dem Apostel Paulus sagen, ich hab mehr, und zwar nun viel Jahre, gearbeitet und mehr gelitten und ausgestanden als andere". So im Dienste des landgräflichen Hauses aufzugehen, hat Neuberger um so mehr als seine Lebensaufgabe betrachtet, als dieser Dienst ihm mit der Aufrechterhaltung seines dogmatischen Standpunktes, mit dem Bekenntnis der reformierten Lehre zusammenfiel. Eifrig, ja eifersüchtig wacht er über der kirchlichen Prärogative des Landesherrn, über dessen jus episcopale, und nimmt um deswillen gern die Feindschaft gewisser Kreise und insbesondere der Ritterschaft auf sich.

Darum ist zweifellos der Abfall eines hochangesehenen Gliedes des hessischen Fürstenhauses, des geistreichen Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels, zur katholischen Kirche ein empfindlicher Schmerz für ihn gewesen.

Schon seit einem Aufenthalt in Wien im Jahre 1650 hatte Ernst seine Zweifel an der Richtigkeit des reformierten Bekenntnisses laut werden lassen und die hessischen Theo-

logen zu einer Disputation mit den von ihm mitgeführten Kapuzinern aufgefordert [1]. Das Kasseler Ministerium lehnte, wie auch Crocius, das Gezänk als unnütz und zu nichts führend ab. Dagegen griff Neuberger noch einmal zur Feder, und jetzt zum erstenmal gegen die papistische Lehre.

Der Übertritt Ernsts war, trotz der in allen Landeskirchen dawider angeordneten Gebete, im Januar 1652 in Köln erfolgt. Im Mai desselben Jahres gab Neuberger die Schrift des Daniel Sachse: „Probe der papstlichen Religion in fünff Ursachen, warumb ein Christ, so lieb ihm ist seiner Seelen Heil und Seeligkeit, dieselbe fliehen und meiden soll" aufs neue heraus, mit einer „kurtzen Präfation" und „uff gnädiges Begehren hoher fürstlicher Personen", wie der Titel besagt. Das Buch war ihm eigens zu dem gedachten Zweck und mit Rücksicht auf den Religionswechsel aus fürstlicher Hand, vielleicht von Landgraf Hermann, dem eifrig protestantisch gesinnten älteren Bruder Ernsts [2], zugesandt worden, und er versprach sich den gleichen Nutzen davon, wie von dem Traktätlein „de fugiendo papatu Romano" seines einstigen vielgeliebten Lehrers, des D. David Pareus in Heidelberg.

Gleichwohl hielt das Buch den fürstlichen Renegaten nicht ab, im Januar des nächsten Jahres zum Besuche in Kassel zu erscheinen und sogar seine beiden Wiener Kapuzinerpatres mitzubringen, eine Taktlosigkeit, die nicht geringen Anstofs erregte. „Ao. 1653, den 30. Januar ist Landgraf Ernst hier gewesen und seine verfluchten Patres", sagt der Fortsetzer der Neubergerschen Aufzeichnungen. Ernst mufste sich dann freilich gefallen lassen, dafs sein eigener Bruder, Landgraf Friedrich von Rotenburg, Generalmajor in schwedischen Diensten, ihn in derb-soldatischer Weise fragte, ob das seine Hofnarren seien, worauf er erwiderte: dafs solches gottselige Leute wären, welche sogar die Toten wieder lebendig machen könnten. Da habe Landgraf Friedrich, wie man sich behaglich erzählte, seine Pistolen

1) Näheres hierüber bei Rommel IX, 69 ff. — Claus, Joh. Crocius, S. 66 ff.

2) Über diesen merkwürdigen Mann s. Rommel IX, 69.

ergriffen und den einen der Kapuziner totschiefsen wollen, um zu sehen, ob der andere ihn wieder zum Leben erwecken werde, — „worauf die Galgenvögel verstoben und sich bei ihm nicht wieder sehen lassen“ [1].

Manches wäre in Neubergers Leben noch der Erforschung wert, wie z. B., welche Stellung er zu den irenischen Bestrebungen des Schotten Johann Duraeus eingenommen, dessen Bekanntschaft er bereits auf dem Leipziger Kongrefs 1630 gemacht hatte, und der im Jahre vor Neubergers Tod auf Empfehlung Cromwells von L. Wilhelm VI. nach Kassel berufen wurde und hier im Sinne desselben für die Union der Landeskirchen wirkte [2]. Die Vorfrage, ob einschlägige Quellen und Aktenstücke hierfür vorhanden, würde allerdings zunächst zu erledigen sein.

So weit der Mann, wie wir ihn aus schriftlicher Überlieferung kennen lernen. Wie er zu seinen Zeitgenossen gesprochen und welche Wirkung er durch sein Wort erzielt, davon können wir uns heutzutage nur schwer noch eine Vorstellung bilden, auch nicht, wie weit seine Rede durch die äufsere Erscheinung, sein ernstes, blasses, von schwarzem, langem Vollbart eingerahmtes Gesicht, unterstützt wurde. Aber als Kanzelredner mufs Neuberger bedeutend gewesen sein und sich eines grofsen Rufes erfreut haben, da bedeutende Städte sich Mühe gaben, ihn für ihre Kirche zu gewinnen [3].

---

1) Mss. Hass. 8° 1 der Landesbibliothek in Kassel.

2) Rommel IX, 157ff. — Heppe, Kirchengesch. II, 160ff. — Ebert, Gesch. d. ev. Kirche, S. 190.

3) Dafs ihn, als er 1628 Güstrow verlassen hatte, die Stadt Danzig zu haben wünschte, wurde bereits erwähnt. Ebenso erging, wenige Zeit nachdem er in Kassel sein Amt angetreten, von Bürgermeister und Rat der Stadt Bremen ein höchst ehrenvoller Ruf an ihn und eine Bittschrift an den Landgrafen, ihn seiner Pflicht zu erlassen und nach Bremen zu dimittieren. In dem betr. Schreiben heifst es, dafs „Baumeister und Diaconi zusamt den vornehmsten Gliedern der Pfarrkirche zu St. Martin, ihre Mitratsfreunde und Bürger, ihnen zu erkennen gegeben, wie aufser der allgemeinen Drangsal und Not der Kirche sie insbesondere neuerdings durch D. Phil. Caesaris leidigen Abfall zu den

Mit einer Probe seiner Beredsamkeit aus der Predigt, die er am 6. Oktober 1647 in Gegenwart des Hofes und der beiden zum Friedenskongrefs in Münster bestimmten hessischen Bevollmächtigten von Krosigk und Vultejus gehalten und beiden auch unter dem Titel „Spiegel und Gegensatz böser und guter Ratgeber sonderlich zum Frieden“ gewidmet hat, will ich die Charakteristik des Mannes schliefsen.

„Sind denn nun nicht, ruft er aus, Herrschaften und Lande genug zerstört? Sind nicht Städte und Dörfer genug in die Asche gelegt? Sind nicht Menschen genug umgekommen und verschmachtet? Ist nicht Bluts genug geflossen? Sind nicht Schätze und Güter genug geraubt und in die Rapuse gegangen?

„O dafs doch Gott den hohen Häuptern dermaleinst die Augen aufthäte, solches zu erkennen, und ihre Herzen lenkte, sich der Armut zu erbarmen, allen Privatrespekt bei Seite zu setzen, zusammenzutreten und Friede aufzurichten. Wie würde ihnen auch selbst so wohl sein!

„Und wie wird uns doch sein, liebe Christen, wann wir den gewünschten Frieden werden erlangen? Werden wir nicht sein wie die Träumenden? Wird nicht unser Mund voll Lachens und unsere Zunge voll Rühmens sein? Werden wir nicht sagen: der Herr hat Grofses an uns gethan, des sind wir fröhlich?!“

Gewifs war die Gemeinde von gleicher Friedenssehnsucht erfüllt wie er, und heifse Wünsche werden die Abgesandten begleitet haben. Und als er wirklich da war, der ersehnte Friede, da glaubte man freilich zu träumen. Man fürchtete ein jähes Erwachen, so dafs er hierzulande tatsächlich erst zwei Jahre nach seinem Abschlufs festlich begangen wurde.

Es war Neuberger vergönnt, ihn zu sehen, die Morgenröte einer besseren Zeit zu begrüfsen, ehe er zum ewigen Frieden einging. Ein hohes Alter hat er nicht erreicht. Die Aufregungen des Krieges, die Mühen und Sorgen des Amtes, die auf ihm lastende Verantwortung waren zu grofs, als dafs sie nicht vorzeitig seine Kraft hätten aufreiben müssen. Im Sommer 1651 hat er zu Herstellung seiner Gesundheit

---

Pfäffischen ein tief einschneidendes Ärgernis erleiden müssen“, weshalb sie einen tüchtigen und tadellosen Prediger haben wollen. (Marburger Staatsarchiv.)

ein Bad — wir erfahren leider nicht, welches? — besucht [1]. Vier Jahre später (den 30. Juli 1655) bittet er, wie schon oben erwähnt, den Landgrafen um einen Adjunkten im Hofpredigeramt. In diese Zeit der fünfziger Jahre fallen obendrein ärgerliche Streitigkeiten innerhalb der Geistlichkeit der Landeshauptstadt, die auch nicht verfehlt haben werden, ihm das Leben zu verbittern, und deren Spitze sich allem Anschein nach gegen ihn, den Superintendenten, richtete. Sie werden in einem Erlafs Landgraf Wilhelms vom 12. Februar 1655 zwar als beigelegt bezeichnet [2], wenn aber Neuberger in dem oben angeführten Schreiben vom 30. Juli dieses Jahres zur Begründung seines Gesuches um einen Gehülfen im Amt sagt, dafs die Kasseler Kollegen sich diffikultieren würden, seine Stelle zu vertreten, so scheint der Friede nicht von langer Dauer gewesen zu sein. Offenbar hat Neuberger die Intervention des Landesherrn, durch dessen Mund er den widerspenstigen Pastoren die von ihm gewünschten Verhaltungsmafsregeln eröffnen liefs, angerufen. Wenn die Kasseler Pfarrer hiernach gehalten sein sollen, von Zeit zu Zeit regelmäfsig bei ihm, dem Superintendenten, im Hause kollegialisch zusammenzutreten, so sollte zweifelsohne auf diesem Wege das gestörte Einvernehmen wiederhergestellt werden, eine Weise, die der Sinnesart des geistlichen Oberhirten zur Ehre gereicht.

Wer der Störenfried gewesen, und um welche Gegenstände sich der Streit gedreht, auch ob mit der Zeit ein Einvernehmen zustande gekommen, wissen wir nicht. Theophilus Neuberger sollte bald allen Zwistigkeiten dieser Welt enthoben sein.

---

1) Der Pfarrer Agricola in Helsa begrüfst am 25. Juli 1651 den Superintendenten „zu guter und gesunder Wiederkunft ex thermis". (Landausche Collect. in der Kasseler Landesbibliothek.)

2) „Als eine Zeit her ein und andere Mifshelligkeiten und Irrsalen in Unserm hiesigen Ministerio entstanden, dieselben aber nun durch Gottes Gnade hin- und beigelegt worden, und damit dergleichen inkünftig vermieden und ferner Ärgernis dabei verhütet bleiben möge, so haben Wir nachfolgende Regeln, wornach sich ermeldtes Unser Ministerium zu achten, verfassen und zur Nachrichtung ausgehen lassen wollen." (Konsist.-Archiv; vgl. dazu Ledderbose, Kirchenstaat, S. 41 f.)

Gegen Ende des Jahres 1655 wurde er, wie uns die von seinem Nachfolger im Amt, dem Hofprediger Stöckenius, gehaltene Leichenpredigt berichtet, von der „Milzschwachheit hart befallen, so auch durch adhibirte Medicamente nicht gehoben worden; wozu dann noch ein Fieber kommen, da er dann anno 1656, den 9. Januarii, selig verschieden, seines Alters 62 Jahr“.

Der Pfarrer Johrenius in Gudensberg schrieb damals in das dortige Konventsprotokoll: „Anno 1656, nona die januarii sub vesperam, defunctus est vita vir admodum reverendus atque eminentissimus dominus Theophilus Neubergerus archipalatinus, theologus gravissimus, Illustrissimo a consiliis ecclesiasticis, superintendens Cassellanus, ecclesiastes in aula primarius, euergeta noster desideratissimus. Requiescat in pace!“

Sein Leichenredner aber sagt: „Was seine Widersacher selber ihm für Zeugnis und Lob geben müssen, ist zu weitläufig zu erzählen“.

Am 17. Januar fand, vermutlich unter grofser Beteiligung der Geistlichkeit, die Beisetzung statt. Wo die irdischen Überreste Neubergers hingebettet worden, ist nicht bekannt; es ist also nicht mehr möglich, einen Kranz auf seinem Grabe niederzulegen. Aber dankbar sollte das Hessenland seiner gedenken! Denn ihm als seinem zweiten Vaterland hat er in schwerer Zeit treue Dienste geleistet nach seinem Vermögen.

ANALEKTEN.

1.

Noch einmal „Die Handschriften der Imitatio Christi und die Autorschaft des Thomas“.

Eine Entgegnung

von

Dr. **Gottfried Kentenich** in Trier.

Die von Pohl in Nr. 7 und 8 des Korrespondenzblattes der Westdeutschen Zeitschrift für Geschichte und Kunst (Jahrg. XXI, Sp. 108 ff.) angekündigte Abhandlung über die Resultate einer von mir in dieser Zeitschrift (Bd. XXIII, Heft 1, S. 18 ff.) veröffentlichten Abhandlung über die Handschriften der Nachfolge Christi ist erschienen.

Meine Ausführungen a. a. O. stützten sich auf drei im Jahre 1898 erschienene Werke Puyols, einmal auf seine Textausgabe der Imitatio, dann seine Paléographie classement généalogique du livre de i. Chr. und schliefslich auf seine Variantes du livre de i. Chr. In diesen drei Werken ist die mühevolle Arbeit langer Jahre niedergelegt. Von den ca. 500 erhaltenen Handschriften der Imitatio beschreibt Puyol 348, von 57 gibt er in seiner adnotatio critica die Varianten, und zwar doch wohl nur von diesen 57, weil die weiteren Handschriften, die er verglich, ihm keine Textesrezension zu bieten schienen, die nicht schon in der einen oder anderen der benutzten 57 Handschriften vorlag.

Dafs bei einer Vergleichung von so viel Handschriften Versehen untergelaufen sind, entspricht den Grenzen, die menschlicher Arbeit bei grofsen Gesamtleistungen nun einmal gestellt sind. Wer Puyols umfangreiche Arbeit vor sich sieht, der wird zunächst

Vertrauen haben, und wird es auch dann noch haben, wenn es minutiöser Kleinarbeit[1] gelingen sollte, nachzuweisen, dafs die Angaben Puyols bezüglich der Varianten hier und da unrichtig sind.

Die drei eben angeführten Werke Puyols bringen einen eigenartigen Gedanken zur Darstellung, den einem weiteren Kreise darzulegen und an einzelnen Beispielen zu erläutern der Zweck meiner Abhandlung war.

Pohl fragt, warum ich in meiner Abhandlung nicht auf die äufseren Zeugnisse für die Autorschaft des Thomas sowie auf den Gedankengehalt des Werkes eingegangen sei. Damit verkennt er völlig den Charakter meiner Arbeit.

Diese trägt die Überschrift „Die Handschriften der Imitatio Christi und die Autorschaft des Thomas". Das heifst mit anderen Worten: Welches Resultat ergibt sich aus der Betrachtung der Handschriften für die Autorschaft des Thomas? Es leuchtet von selber ein, dafs in den Rahmen einer Ausführung, die dieses Thema im Auge behält, die von Pohl angedeuteten Fragen nicht hineingehören.

Der Gedanke, der die Seele von Puyols Arbeit ist, ist die recensio des Imitatiotextes. Ich halte auch heute noch diesen Gedanken für den fruchtbarsten, der in der Thomasforschung bisher zutage gefördert worden ist; mit der Durchführung dieses Gedankens in den drei genannten Werken Puyols ist die Thomasforschung allerdings in ein neues Stadium getreten. Weil ich diese Überzeugung damals schon hatte, schrieb ich zwecks Erläuterung und Verbreitung dieses Gedankens meine Arbeit.

Die äufseren Zeugnisse bezüglich der Autorschaft des Thomas widersprechen sich, und über die Auslegung dieser Zeugnisse hat sich ein ungeheuerer Wust der widerspruchsvollsten Literatur angehäuft. Wenn heute jemand auf Grund jener Zeugnisse bewies, dafs Thomas der Autor sei, erschien morgen eine Abhandlung, die auf Grund derselben Zeugnisse das Gegenteil nachzuweisen suchte.

Nun kommt hinzu, dafs der Text der Imitatio in einer ganzen Reihe von Handschriften überliefert ist, die so erheblich, wie sich unten an einigen Beispielen zeigen soll, voneinander abweichen, dafs man ganze Klassen von Handschriften bezw. Rezensionen des Textes unterscheiden kann.

Unter einer dieser Handschriften, die deutlich zu einer Hand-

---

1) Die irrigen Angaben bezüglich der Lesarten, welche sich in meiner Arbeit, wie Pohl S. 330ff. zeigt, finden, gehen auf Puyols adnotatio critica zurück; sie sind nicht etwa, wie es nach Pohls Ausführungen scheinen könnte, das Ergebnis unaufmerksamer Lektüre dieser adnotatio meinerseits.

schriftenklasse gehört, die eine bestimmte Textesrezension darstellt, nennt sich Thomas von Kempen als Schreiber. Jene Textesrezension nun der Handschriftenklasse, zu der die von Thomas von Kempen geschriebene Handschrift gehört — Puyol nennt sie s —, stellt sich klar und deutlich gegenüber einer anderen Textesrezension, die in den italischen Codices vorliegt, welche Puyol unter den Buchstaben a, b und c zusammenfafst, als weitläufigere Fassung dar. Das wird namentlich dem auf Schritt und Tritt deutlich werden, der neben einen Abdruck der Handschrift des Thomas immer in der adnotatio critica den Text des Cavensis — Puyol nennt ihn b^2 — verfolgt.

Da erscheint doch Puyols Gedanke, durch eine recensio des Imitatiotextes der Lösung der immer wieder aufgerollten Streitfrage nahezukommen, als ein ebenso naheliegender wie lichter, befreiender Gedanke. Ergibt sich nämlich bei eingehender Prüfung, dafs die kürzere Fassung jener italischen Codices die originale ist, so werden wir doch zu der Annahme Puyols hingedrängt, dafs die Thomashandschrift nichts ist als die Abschrift eines erweiterten Textes der Imitatio Christi eines unbekannten Verfasssers, und dafs alle die recht hatten, die im Laufe der Jahrhunderte die Autorschaft des Thomas bestritten.

Welcher Gesichtspunkt wird nun wohl mafsgebend sein für die Beurteilung, ob die kürzere oder weitere Fassung eines Textes die originale ist?

Ich denke dieser: Wenn die Gedanken, welche die Erweiterung des kürzeren Textes darstellen, sich in die Gedankenfolge dieses kürzeren Textes nicht zwanglos einreihen, diese vielmehr stören oder gar zerstören, so müssen wir doch annehmen, dafs sie das Werk eines Interpolators, nicht aber die Arbeit des ursprünglichen Verfassers des Textes sind, dafs diese vielmehr im kürzeren Texte vorliegt.

Wie nun die angeführten Itali Puyols (a, b, c) durch das ganze Werk hindurch um eine Reihe einzelner Worte ärmer sind — das gilt namentlich, wie schon Denifle gesehen hat, für b^2 oder den Cavensis — als die Textesrezension, welche die Gruppe s darstellt, zu der auch der Thomasautograph gehört, so bieten sie auch ganze Gedanken weniger als jene Textesrezension.

Es galt also zu prüfen, ob jene Gedanken, die in der Textesrezension, zu der der Thomasautograph gehört, ein Plus bilden, den kürzeren Gedankengang, der in den angeführten Itali vorliegt, stören oder zerstören. Stellte sich das auch für nur eine Stelle heraus, so war der Nachweis geliefert, dafs der kürzere Text jener Itali der originalere sei, und nicht der des Thomasautographs.

Ich hatte nun mehrere derartige Stellen untersucht und war zu dem Resultat gekommen, dafs in den Itali der originalere Text vorliege. Auf diese meine Prüfung des Gedankenzusammenhanges jener Stellen ist Pohl nicht näher eingegangen. Der Wichtigkeit der Sache wegen sei es mir gestattet, dies für einige Stellen noch einmal zu tun.

Die sechs ersten Kapitel des ersten Buches der Imitatio stehen insoweit in einem inneren Zusammenhang, als sich klar und deutlich, wie ein roter Faden, durch sie der Kampf gegen ein gewisses Lebensideal hindurchzieht. Es ist dies ein wissensstolzes Gelehrtentum. Ihm gegenüber betont der Verfasser ein demütiges Verzichten auf das Ergründen der äufseren Dinge und den Ruhm, der dadurch erworben wird, sowie demütige Selbsterkenntnis, die zu reinem Handeln führt.

Der Erläuterung dieses Gedankens dient auch der Schlufs des dritten Kapitels. Er lautet in der Übersetzung Webers (Saarlouis 1901) also:

„Sage mir, wo sind jetzt alle jene Herren und Meister, die du gekannt hast, da sie noch lebten und in der Wissenschaft glänzten? Ihre Stelle haben nun andere eingenommen, und ich weifs nicht, ob diese sich ihrer erinnern. Solange sie lebten, schienen sie etwas zu sein, und jetzt redet man nicht mehr von ihnen.

O wie schnell geht die Herrlichkeit der Welt vorüber! Wenn nur ihr Lebenswandel ihrer Wissenschaft entsprochen hätte, hätten sie mit Nutzen studiert und gelesen.

Wie viele gehen in der Welt durch eitles Wissen zugrunde, während sie es versäumen, Gott zu dienen! Und weil sie lieber grofs als demütig sein wollen, werden sie eitel in ihren Gedanken.

I. Wahrhaft grofs ist, der grofse Liebe hat.
II. Wahrhaft grofs ist der, welcher klein ist in seinen Augen und den Gipfel der Ehre für nichts hält.
III. Wahrhaft klug ist der, welcher alles Irdische als Auskehricht ansieht, um Christum zu gewinnen.
IV. Wahrhaft gelehrt ist der, welcher den Willen Gottes tut und den Eigenwillen aufgibt."

Vom Gelehrten geht die ganze Gedankenfolge aus und zum Gelehrten kehrt sie zurück.

Bekämpft wird in dem Text, wie gesagt, ein wissensstolzes Gelehrtentum. Was ist der Ursprung des Irregehens dieser Männer? Sie kennen keine Demut; sie wollen lieber grofs als demütig sein. Der Begriff Demut bildet klar und deutlich die Pointe der Stelle: „weil sie lieber grofs als demütig sein wollen, werden sie eitel in ihren Gedanken".

Daran knüpft vortrefflich an: „Wahrhaft grofs ist der, welcher klein ist in seinen Augen", d. h. demütig.

Die Sentenz „Wahrhaft grofs ist der, welcher grofse Liebe hat" ist in dem Gedankenzusammenhang durchaus störend. Damit das klar erkannt werde, sei es gestattet, den Text noch einmal unter Weglassung jener Sentenz vorzuführen.

„Wie viele gehen in der Welt durch eitles Wissen zugrunde, während sie es versäumen, Gott zu dienen! Und weil sie lieber grofs als demütig sein wollen, werden sie eitel in ihren Gedanken. Wahrhaft grofs ist der, welcher klein ist in seinen Augen und den Gipfel der Ehre für nichts achtet."

Daran schliefsen sich noch die Sentenzen: „Wahrhaft klug ist der, welcher alles Irdische als Auskehricht ansieht, um Christum zu gewinnen. Wahrhaft gelehrt ist der, welcher den Willen Gottes tut und den Eigenwillen aufgibt."

Mit drei Sentenzen, deren Wucht durch die Anaphora, die in „Wahrhaft" liegt, gehoben wird, schliefst das Kapitel kraftvoll ab.

Ich sehe davon ab, dafs das Gewichtvolle, das darin liegt, dafs auf „Vere" jedesmal ein neuer Begriff folgt (magnus, prudens, doctus, und nicht magnus, magnus, prudens, doctus), zerstört wird durch die Wiederholung des „grofs"; das liegt mehr auf dem Gebiete feineren Empfindens, aber nicht auf dem Gebiete des Empfindens, sondern dem klaren Denkens liegt die Beurteilung, ob nicht durch die Sentenz „Wahrhaft grofs ist der, der grofse Liebe hat", die Konsequenz der Gedankenfolge zerstört wird.

Das ist zweifellos.

Und nun fehlt diese Sentenz in den genannten italischen Handschriften, die, wie gesagt, eine kürzere Fassung haben.

Jene Sentenz, welche die streng logische Gedankenfolge zerstört, steht aber in der Handschrift, die Thomas schrieb — und der Text des Thomas soll der originale und Thomas der Verfasser sein!

Pohl bringt es tatsächlich fertig, die weitläufigere Fassung der Thomashandschrift für original zu erklären. Durch Zufall sei das Auge des Schreibers der Vorlage jener italischen Codices (a—b) von dem ersten, „Wahrhaft grofs" zu dem zweiten abgeirrt, und darum fehle in jenen italischen Codices die Sentenz „Wahrhaft grofs ist der, der grofse Liebe hat".

Wunderbar, wie jener Zufall der logischen Konsequenz des Textes entgegenkommt! Ein Wunder hat das Auge jenes Schreibers im Dienste der Logik geleitet.

Ich komme zu einer anderen von mir behandelten Stelle.

Im 15. Kapitel des ersten Buches heifst es (vgl. Weber a. a.

O., S. 36): „Ohne Liebe hat das äufserliche Werk keinen Wert. Was aber aus Liebe geschieht, mag es auch noch so klein und unansehnlich sein, bringt reichliche Frucht. Denn Gott wägt eine Handlung mehr nach der Meinung ab, in welcher sie geschieht, als nach der Gröfse des verrichteten Werkes.

Viel tut, wer viel liebt.

Viel tut, der etwas in der rechten Weise tut; in der rechten Weise[1] tut der, der sich bei seinem Tun mehr nach dem allgemeinen Nutzen als nach dem eigenen Willen richtet. Oft erscheint etwas Liebe zu sein, und ist doch mehr Sinnlichkeit, weil natürliche Zuneigung, Eigenwille, Hoffnung auf Vergeltung und Hang zur Bequemlichkeit nur selten ohne Einflufs auf unsere Handlungen sind."

Abgekürzt ist der Gedankengang folgender: Der Wert der Werke des Menschen liegt nicht in diesen selbst, nicht etwa in ihrer äufseren Gröfse, sondern in der Meinung des Handelnden. Viel tut, der in der rechten Weise ein Werk verrichtet. Die rechte Weise ist die Liebe.

Wer den Text aufmerksam liest, namentlich derjenige, der ihn mit Aufmerksamkeit laut liest, wird unfehlbar Anstofs nehmen an der Wiederholung des „Viel".

Man lese nun einmal für sich folgenden Abschnitt des Textes:

I. Viel tut, der etwas in der rechten Weise tut.

II. In der rechten Weise tut der, der sich bei seinem Tun mehr nach dem allgemeinen Nutzen, als nach dem eigenen Willen richtet (der also Liebe hat). Oft erscheint etwas Liebe usw.

Der Gedankenzusammenhang ist ganz vortrefflich.

I ist ein ganz allgemeiner Gedanke. Generell und abstrakt gefärbt ist namentlich der Ausdruck „in der rechten Weise tun". Dieser bekommt in der folgenden Sentenz II konkretere Fassung. Die rechte Weise wird näher bestimmt. Die rechte Weise ist die Liebe.

Was das gedankenhafte Element der Stelle angeht, haben wir einen natürlichen Fortschritt vom Abstrakteren zum Konkreteren. Was ihr rhetorisches Pathos angeht, liegt in diesem Fortschritt fühlbar eine Klimax. Auf „Viel" antwortet „rechte Weise", an rechte Weise knüpft steigernd an „allgemeiner Nutzen". Ruhe wird erreicht mit der klaren Prägung des Begriffs Liebe. „Oft scheint etwas ‚Liebe' zu sein usw."

Der Verfasser hat deutlich eine gewisse Spannung im Leser erwecken wollen, wie Schlag auf Schlag folgen die Sentenzen aufeinander.

---

1) Ich habe hier Weber, der in etwa ungenau ist, korrigiert.

Diese Spannung verliert an Kraft, ja wird fast aufgehoben dadurch, dafs die Sentenz „Viel tut, der viel liebt“ vorangeht.

Wir nahmen beim lauten Lesen Anstofs an der Wiederholung des „Viel“. Wir kennen nun den Störenfried.

Scheidet man die zweite Sentenz „Viel tut, der in der rechten Weise tut“ aus, so wird die schöne Gedankenfolge, die wir entwickelten, zerstört; scheidet man die erste Sentenz, die mit „Viel“ beginnt, aus, so erhält die Gedankenfolge die eigenartige Kraft und Spannung, von der ich sprach, und der Anstofs, der sich beim Lesen ergibt, ist beseitigt — und was die Hauptsache ist, es erscheint ein Text von wunderbarer Einfachheit und Schönheit.

Zwecks Prüfung sei es gestattet, den Text noch einmal unter Weglassung der beanstandeten Sentenz zu geben:

„Ohne Liebe hat das äufserliche Werk keinen Wert. Was aber aus Liebe geschieht, mag es auch noch so klein und unansehnlich sein, bringt reichliche Frucht. Denn Gott wägt die Handlung mehr nach der Meinung ab, in welcher sie geschieht, als nach der Gröfse des verrichteten Werkes. Viel tut, wer etwas in der rechten Weise tut. In der rechten Weise tut, der sich bei seinem Tun mehr nach dem allgemeinen Nutzen als nach dem eigenen Willen richtet. Oft scheint etwas Liebe zu sein und ist doch mehr Sinnlichkeit usw.“

Ich bitte nun noch einmal beide Fassungen laut zu lesen, zunächst die kürzere, dann die längere; es kann nicht zweifelhaft sein, welche von beiden einen originaleren Eindruck macht.

Bis zu dem Worte „viel“ haben wir in dem kürzeren Text eine in sich geschlossene Gedankenfolge. Sie geht von dem Begriff „Liebe“ aus. — Mit „viel“ beginnt eine neue in sich geschlossene Gedankenfolge, der die eben gerühmte Spannung eigen ist. Sie erreicht ihre Höhe, wo sie zu dem Begriff, von dem der Verfasser in der ersten Gedankenfolge ausging, zurückkehrt, mit dem Worte „Liebe“. So ist die Gedankenfolge des Ganzen auf das schönste geschlossen, einfach, schlicht, schön und stark.

Was aufmerksame Lektüre des deutschen Textes nahelegt, das bestätigt sich, wenn wir in die adnotatio critica hineinsehen.

Die Sentenz „Viel tut, der viel liebt“ fehlt im besten Italus, dem Cavensis, demselben Kodex, in welchem auch die Sentenz „wahrhaft grofs ist, der grofse Liebe hat“ fehlt, der, wie sein Übereinstimmen mit den anderen guten Itali bezüglich des Fehlens dieser letzteren Sentenz sowie des Fehlens einzelner Worte beweist, mit diesen auf einen gemeinsamen Archetypus zurückgeht, dessen Bild er am getreuesten widergibt, während die anderen hier und da ein Apographon dieses Archetypus mit einer anderen Rezension kontaminieren.

Was sagt nun Pohl?

Auch hier, in der eben behandelten Stelle, ist durch Zufall das Auge des Schreibers von dem ersten „Viel" zum zweiten „Viel" abgeirrt. Darum fehlt die Sentenz.

Und ich sage wieder: Wunderbar, wie jener Zufall der logischen Konsequenz des Textes, seiner Klarheit und seinem geordneten Aufbau entgegenkommt.

Zum Überfluſs sei es gestattet, die weitläufigere Fassung des Thomasautographs und seiner Sippe und die kürzere Fassung der Itali im Urtext nebeneinanderzustellen:

Thomasautograph.	Itali.
Sine caritate opus externum nihil prodest; quidquid autem ex caritate agitur, quantumcumque etiam parvum sit et despectum, totum efficitur fructuosum. Magis siquidem deus pensat, ex quanto quis agit, quam opus quod facit. Multum facit, qui multum diligit. Multum facit, qui rem bene facit. Bene facit, qui communitati magis, quam suae voluntati servit. Saepe videtur esse caritas et est magis carnalitas etc.	Sine caritate opus externum nihil prodest; quidquid autem ex caritate agitur, quantumcumque parvum sit et despectum, totum efficitur fructuosum. Magis siquidem deus pensat, ex quanto quis agit, quam quantum quis facit. Multum facit qui rem bene facit. Bene facit, qui communitati magis, quam suae voluntati servit. Saepe videtur esse caritas et est magis carnalitas etc.

Ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich sage, daſs die Originalität der Itali mit den Händen zu greifen ist.

Abgesehen nun davon, daſs die störende Sentenz des Thomasautographs „Multum facit, qui multum diligit" in den ersten Itali (b^2, c^2) fehlt, bieten diese für „quam opus quod facit" das einfache „quam quantum quis facit".

Es steht in groſser Schlichtheit dem „ex quanto" gegenüber, und wir sehen, wie in den Itali die beiden oben angedeuteten Gedankenfolgen auf das schönste miteinander verknüpft sind, indem „multum" an „quantum" anknüpft. Und obschon die Sentenz Gregors, auf welche die Worte „magis siquidem deus pensat, ex quanto quis agit, quam quantum facit" anspielen, lautet: Cor, non substantiam Dominus pensat, nec quantum sed ex quanto proferatur, und vielleicht der Verfasser der Imitatio an einer anderen Stelle der Imitatio in Beziehung auf dieselbe Sentenz nicht „quantum" geändert hat, sondern „ex quanto" durch ex quanta virtute ersetzt hat, erklärt Pohl den Text des Thomasautographs, der „opus quod facit" für „quantum facit" bietet, für den originalen!

Der Schreiber des Archetypus der besten Itali hat sich an die Sentenz Gregors erinnert und das ungenaue Zitat des Thomas berichtigt. Dieser Schreiber des Archetypus[1] der besten Itali (a—b) oder die Schreiber, die an seiner Entstehung beteiligt sind, waren in der Tat komische Käuze.

Einmal denken sie besser als der Autor, wenn sie aber einmal von einem Wort zu einem anderen gleichlautenden im Kontext abirren, oder, um einen Lieblingsausdruck Pohls zu gebrauchen, „duseln“, dann machen sie es selbst im „Dusel“ besser als der Autor.

Ich kann hier unmöglich meine ganze Abhandlung wiederholen. Es sei mir gestattet, nur auf eins in aller Kürze noch einmal einzugehen.

Durch die Erkenntnis, daſs die gröſseren Lücken in den besten Itali, d. h. das Fehlen ganzer Gedanken, auf gröſserer Originalität beruht, ist uns auch der richtige Gesichtspunkt für die Beurteilung aller der kleineren Lücken ebenjener Handschriften, nämlich das Fehlen einer ganzen Reihe einzelner Worte, gegeben. Es leuchtet doch ein, daſs diese Erscheinung nach Analogie jener beurteilt werden muſs. Es handelt sich auch hier nicht um zufälliges Ausfallen oder Kürzung, sondern um einen originaleren Text.

In Wirklichkeit verläuft ja die Erkenntnis umgekehrt. Man beobachtet das Fehlen einzelner Worte in den Itali, erkennt diese als überflüssig, kann freilich nicht strikt beweisen, daſs sie fehlen müssen, wohl aber, daſs sie fehlen können, und kommt so zur Vermutung, daſs in dem kürzeren der originalere Text vorliege. Diese Vermutung erweist sich dann gegenüber den gröſseren Lücken in eben jenen Itali, gegenüber dem Fehlen ganzer Gedanken in ihnen, die im weitläufigeren Text die Gedankenfolge stören, als Erkenntnis der Wahrheit.

Beide Erscheinungen ergänzen und stützen sich gegenseitig.

Doch wir sind auf den Analogieschluſs allein nicht angewiesen. Wir halten das Fehlen eines einzelnen Wortes in den besten Itali für Originalität. Dann muſs das Wort in den Codices, in denen es erscheint, interpoliert sein. Es wäre nun wunderbar, wenn nicht in einer Reihe von Fällen bei der groſsen Fülle der Codices alle jene äuſseren Indizien, an denen wir eine Interpolation erkennen, bei jenem Worte in der handschriftlichen Überlieferung hervorträten.

Eine Interpolation kennzeichnet sich dadurch am deutlichsten, daſs ein Wort, das überflüssig ist, in den einen Handschriften hier,

1) Wenn Pohl das nicht für den Archetypus gelten lassen will, muſs er es jedenfalls für den Cavensis gelten lassen, in welchem beide Sentenzen fehlen.

in anderen dort eingeschoben ist. Das hat seinen Grund darin, dafs das Wort ursprünglich in der Abschrift eines originaleren Textes übergeschrieben oder am Rande beigeschrieben war. Als ein weiteres Indizium kommt manchmal hinzu, dafs das übergeschriebene Wort das darunterstehende verdrängt.

Diese Indizien einer Interpolation beobachten wir nun in den Codices, die einzelne Worte mehr als die besten Itali bieten, bei ebendiesen Worten in einer Reihe von Fällen, und so bestätigt dieser Indizienbeweis unsereren Analogieschlufs.

Aus der Fülle der Beispiele führe ich eins an:

I 1, 10 lautet in der Vulgata und im Thomasautograph: Si scires totam Bibliam et omnium Philosophorum dicta exterius, quid totum prodesset sine caritate Dei et gratia?

In den besten Itali fehlt „Dei". Nun liest eine Handschriftengruppe „sine caritate et dei gratia", wieder andere Codices haben „sine caritate et gratia Dei".

Die verschiedene Stellung von Dei beweist, dafs das, was wir auf Grund der Analogie für das Fehlen einzelner Worte aus dem Fehlen ganzer Gedanken für die Itali erschlossen haben, richtig ist; wir haben es in der weitläufigeren Fassung mit Interpolationen zu tun.

Was die wissenschaftliche Welt von Pohl zu erwarten hat, mögen seine eigenen Worte beweisen (vgl. a. a. O. S. 319, A. 6): „Für mich, der Thomas für den Verfasser der Imitatio und s^2 (das ist der Thomasautograph) für die ursprüngliche Handschrift hält, und deshalb nach ihr in seiner demnächstigen neuen kritischen Ausgabe der opera omnia desselben den Text der Imitatio zu gestalten gedenkt, hat übrigens die Frage nach der Klassifizierung der Handschriften keine aktuelle kritische Bedeutung, sondern nur ein allgemeines wissenschaftliches Interesse."

Sapienti sat!

Nachtrag.

Die Entstehung der Thomaslegende.

Schon früh hat der Imitatiotext dichterische Versuche herausgefordert. Eine Zusammenstellung gibt Ludwig Rosenthal, Katalog Nr. 81: Imitatio Christi. So ist schon im Jahre 1510 von Johannes Knoblouch in Strafsburg ein Libellus metricus (!) de contemptu mundi gedruckt worden. Nach der Erklärung des Oberlehrers Bohn (Trier), eines der besten lebenden Kenner dieser Dinge, haben die im Thomasautograph erscheinenden Circumflexus elevatus etc. nichts mit Metrik oder Rhythmik zu tun. Nun heifst es aber bei Adrian de But (1459): „Hoc anno frater Thomas de Kempis de Monte Sanctae Agnetis, professor ordinis regularium

Canonicorum, multos scriptis suis divulgatis aedificat: Hic vitam sanctae Lidwigis descripsit et quoddam volumen metrice super illud, Qui sequitur me'." Folgt, dafs Thomas Verse über den Imitatiotext gemacht hat, die bekannt waren. Von diesem dichterischen Versuche aus ist infolge mifsverstandener Erwähnung derselben die Legende von der Autorschaft des Thomas entstanden. (Über Adrian de But, Cruise in der Augustnummer der Précis historiques, Brüssel 1889.)

Trier. Dr. *Kentenich.*

2.

Zur Biographie des Efslinger Reformators Jakob Otter.

Von

Gustav Bossert.

Aus Anlafs der Bearbeitung des Artikels „Otter" für die Protestantische Realenzyklopädie war ich genötigt, die bisherigen Angaben nachzuprüfen. Da ergab sich denn bald, dafs die bisherige Annahme, der am 24. Juni 1524 aus Kenzingen vertriebene und bald darauf nach Neckarsteinach berufene Prediger Jakob Otter, dessen Familie aus Udenheim (Philippsburg) stammt, sei Ende Februar oder Anfang März 1527 vom Kurfürsten Ludwig aus Neckarsteinach verjagt worden, gänzlich unhaltbar ist.

Die einzige Quelle, auf welcher dieses Datum beruht, ist das treffliche Werk von Hartmann und Jäger: Johann Brenz (Hamburg 1840), I, 183 ff., in welchem Briefe von Hans Landschad und Brenz verwertet sind. Leider geben die Verfasser den Standort ihrer Quellen nicht an, so dafs eine Nachprüfung bis jetzt unmöglich ist. Aus dem ebengenannten Werk hat Vierordt in seiner Geschichte der Reformation im Grofsherzogtum Baden I, 238 geschöpft, und in seinen Geleisen bewegen sich auch der scharfsinnige Keim (Efsl. Ref.-Blätter, S. 86) und der fleifsige Historiker Kenzingens, Susann, in seinem Jak. Otter (1893).

Schneider in dem Artikel Hans Landschad von Steinach, Allgemeine Deutsche Biographie, hat die Schwierigkeit wohl erkannt, welche das Jahr 1527 bereitet, aber keinen Ausweg gefunden.

Stellen wir zunächst die Bedenken, welche die bisherige Datierung von Otters Scheiden hervorruft, zusammen.

Am Mittwoch nach Michaelis, den 2. Oktober 1527, unterzeichnet Otter die Urkunde des Ritters Hans Landschad über die Verwendung der Einkünfte der geistlichen Pfründen für die Besoldung des Pfarrers und des Diakonus und für Arme im gemeinen Kasten und nennt sich dabei „dieser Zeit Pastor zu Steinach" (Schneider a. a. O.). 1528 widmet er Hans Landschad und dessen Gemahlin, seinen Söhnen und deren Frauen seine am 17. März im Druck vollendete Schrift „Christlich leben | vnd sterben |. Wie sich des Herrn nachtmals | zů brauchen, mit gewisser Con | scienz | vñ frid, sonder einiche spaltung der schrifft. Jac. Other. M. D. XX viij. Gedruckt zu Strafsburg durch Balthassar Beck am Holzmarkt." und nennt sich hier Prediger zu Steinach. Ebenso läfst uns eine bald darauf erschienene weitere in Neckarsteinach entstandene Schrift Otters ihn in voller Wirksamkeit daselbst erkennen. Es ist „Das erst Buch Mosi | gepredigt durch Jacob Otthern | zů Steynach, vnd von ihm | selbst den einfeltigē zů gůt | in ein kurtze Summ | verfasset, darinn man grunt | lich fin | det den gan || tzen handel vnsers || heyls vnnd seligkeyt. | Getruckt zu Hagenaw bey Wilhelm Seltz im Aprillen des Jahrs M. D. XX viij." Die Lage der Dinge ist aus diesen beiden Schriften leicht zu erkennen. In der ersten sehen wir, wie Hans Landschad sich ernstlich gegen die Verleumdungen der Gegner der neuen Lehre verteidigte. Wir lernen jetzt den Zweck der Urkunde vom 2. Oktober 1527 verstehen. Denn Otter sagt, Hans Landschad habe mit den verkauften Kirchenzieraten den gemeinen Kasten zur Erhaltung der Armen ausgestattet, wie denn das Brief und Siegel öffentlich bezeugen, den Lästermäulern auch Antwort worden, die ihn in diesem Handel in viel Weg auch vor seinem gnädigsten Fürsten und Herrn verunglimpft, als sollte er solche Zierde und Geld zu seinem und seiner Kinder Überflufs, Pracht und Nutzen gebraucht haben, dafs Unwert der Welt wegen Gottes Wort über ihn gekommen. Er befleifse sich auch, seine Kinder und Verwandten, seine Untertanen und die Umwohner anzuhalten und zu ermahnen, dafs gegen alle Obrigkeit Gehorsam geleistet werde, auch wenn die Obrigkeit etwas ernsthafter und härter gegen ihn verfahre, als sie billig dünke. Man war also in Neckarsteinach auf Gewaltmafsregeln von seiten des Kurfürsten schon gefafst. Aber Otter schildert des Ritters Freudigkeit zum Martyrium mit schönen Worten. Denn er sagt, Hans Landschad wolle sein Leben um des Wortes Gottes willen wagen, denn er spreche: „Ich hab zum dickermal (oftmals) um der Welt willen zu gefallen Fürsten vnd Herrn mein Leben, Ehre und Gut, Weib und Kind gewagt in Kriegsläufen und Händeln, warum sollt ich es nicht thun um Gottes willen?" Seine Freudigkeit

begeisterte auch seine Gattin Margarete von Fleckenstein, dafs sie bereit war, „um des Wortes Gottes willen zu leiden“.

Während in dem Büchlein vom christlichen Leben und Sterben Otters Persönlichkeit und Lage ganz zurücktritt und sein Ritter mit seiner Familie im Vordergrund steht, gab Otter die Predigten über das erste Buch Mose als eine „Kundschaft“ und urkundliches Zeugnis seiner Lehre, die er „öffentlich und unverhohlen in Neckarsteinach geführt“ hatte. Denn dem allmächtigen Gott gefällt es wohl, dafs ihn seine Widersacher in allen Winkeln finden sollen und an keinem Ort unangetastet lassen. Seine Lästerer haben ihn wegen seiner Predigten freventlich und mutwillig geschmäht und vor der Welt bei Gläubigen und Ungläubigen vielfältig verunglimpft.

Man sieht, die Lage Otters ist eine gefährliche. Die Dinge spitzen sich zu für eine Entscheidung. Aber Otter war damals noch in ungestörter amtlicher Wirksamkeit. Er gibt das Büchlein als Beweis seiner Lehre „hie zu Steinach“ und überschickt es der Gemeinde, welcher er das erste Buch Mose „hie zu Steinach nach der Länge gepredigt hatte“. Er will mit dieser Schrift bezeugen, dafs, wie er sagt, ich eingedenk sei meiner Kinder, meiner Schäflein, meiner Herde, meines Volks, das mir Gott „besunderlich“ befohlen hat, deren ich ein Apostel, Prediger und Hirt von Gott zuverordnet gewesen und noch bin“. „Die Brüder und Schwestern in der Gemein zu Steinach sind aus Barmherzigkeit Gottes durch mich zum Evangelium berufen und werden noch täglich, wo es die Not erfordert, darin erzogen, ernährt, erhalten und auferbaut“.

Ganz unleugbar ist Otter, als er die beiden Schriften schrieb, noch nicht von Neckarsteinach vertrieben gewesen. Aber sollte zwischen ihrer Niederschrift und ihrer Drucklegung nicht etwa eine längere Zeit liegen [1]? Nach der bisherigen Annahme müfste es mehr als ein Jahr angestanden haben, bis sie das Licht der Welt erblickten. Das ist ganz unmöglich. Wäre die Vergewaltigung des Ritters und die Vertreibung seines Predigers schon seit 12 Monaten geschehen, dann klänge Otters Sprache von seiner Lage ganz anders. Dann konnte er keine Schrift ausgehen lassen, die ihn noch als in voller Tätigkeit zu Neckarsteinach darstellte und seine nimmer rastenden Gegner am Königlichen Hof und bei der vorderösterreichischen Regierung, die ihn von Kenzingen her noch fürchtete, damit reizen. Schriften mit solchen Darlegungen, die der pfälzischen Regierung den ungebeugten Mut ihres Vasallen

1) Das scheint Vierordt S. 239 anzunehmen, der nur die Schrift vom christlichen Leben und Sterben kannte, aber an dem Datum 1528 keinen Anstofs nahm.

und seine Entschlossenheit, seinen Prediger bis aufs äufserste zu schützen, wie das volle Bewufstsein von der Nichtberechtigung der Machenschaften gegen Otter kundtaten, pflegen nicht Monate im Pult zu liegen, sondern noch federnafs in den Setzkasten zu wandern.

Eine andere Schwierigkeit für das von Hartmann und Jäger angesetzte Datum der Katastrophe in Neckarsteinach im Jahre 1527 erwächst aus der Frage, wo denn Otter blieb, bis er im Jahre 1529 nach Solothurn kam. Es ist ganz unmöglich, dafs ein so begabter und schon durch die Ereignisse in Kenzingen in Strafsburg wohl bekannter Mann zwei lange Jahre hätte harren müssen, bis ihn im April 1529 Capito an Zwingli für die Predigerstelle in Solothurn oder die Nachfolge Gügis in Memmingen empfohlen hatte. Zwingli ep. 2, 284. Sicher hätte Capito auch nicht versäumt, Zwingli noch die lange Zeit von Otters Exil zur Berücksichtigung vorzuhalten. Wo blieb denn nun Otter, wenn er schon 1527 aus Neckarsteinach weichen mufste und erst 1529 in Strafsburg als Flüchtling auftaucht? Auf diese Frage war nirgends eine Antwort zu finden. Nur Th. Pressel gibt sie in seinem grofsen Werk „Ambrosius Blaurers, des schwäbischen Reformators, Leben und Schriften“ (Stuttgart 1861) S. 235, indem er bei der Berufung Otters nach Efslingen sich den Satz gestattet: „Endlich fiel die Wahl auf Jakob Otther aus Lauterburg, der in Solothurn, Aarau, dann im Jahr 1529 bereits in Efslingen gewirkt hatte und von letzterer Stadt nach Bern abgegangen war“. Man darf den Satz nur lesen, um zu sehen, dafs hier keine Klarheit herrscht, sondern ein ächtes Hysteron-Proteron sich eingedrängt hat.

Nach Efslingen wurde Otter im April 1532 berufen. Er war dort ein bisher unbekannter Mann. Für einen Aufenthalt und vollends für eine Wirksamkeit Otters in Efslingen ist Pressel den Beweis schuldig geblieben. Wahrscheinlich hat Pressel Vierordts Angabe S. 241, wonach Otter nach seinem Abgang aus Steinach nach Bern, später nach Efslingen berufen wurde, flüchtig benützt. Nach Bern kam Otter jedoch nicht, sondern durch Vermittelung Berns nach Solothurn und Aarau, was Vierordt noch unbekannt war.

Wir sehen, es ist schlechthin unbegreiflich, wie Otter von seinen Strafsburger Freunden sollte 2 Jahre lang unberücksichtigt gelassen worden sein, wenn er 1527 Ende Februar oder Anfang März aus Neckarsteinach verjagt worden wäre, was ja auch seinen eigenen Angaben in seinen Schriften von 1528 widerspricht. Dagegen liegt alles ganz glatt und eben, wenn die entscheidende Verhandlung mit Hans Landschad vor dem Hofgericht erst im Februar 1529 stattfand und 14 Tage nachher die kurfürstlichen Werkzeuge in Neckarsteinach einbrachen und Otter vertrieben. Wir verstehen es, wie der kaiserliche Generalorator Balthasar Merklin von Wald-

kirch, der den Bischof von Speier dazu brachte, von seinem Vetter, dem Pfalzgrafen Ludwig, die Entlassung der Prediger von Bergzabern und Kleeburg zu fordern [1], auch den Kurfürsten von der Pfalz bei den wiederholten Besprechungen mit ihm seit dem Tage von Schmalkalden am 5. Juni 1528 und den Verhandlungen über die Wahl Ferdinands zum König bearbeitete, so gut als den Markgrafen Philipp von Baden [2], das Kapitel in Speier [3] und den Rat von Strafsburg [4]. Klar enthüllte er den Altgläubigen als das Ziel der kaiserlichen Politik die Ausrottung der neuen Lehre.

Wenn man also das Eisen schmieden und aus der Wahl Ferdinands zum römischen König für den löcherigen Beutel des kurfürstlichen Hofes Kapital schlagen wollte — und wir wissen jetzt, dafs Kurfürst Ludwig seine Stimme für Ferdinand teuer genug verkaufen wollte —, dann mufste man sich in Glaubenssachen der kaiserlichen und österreichischen Politik entgegenkommend beweisen. Das konnte nicht einfacher geschehen, als indem man den treuen alten Diener des pfälzischen Hauses Wittelsbach, Hans Landschad, opferte und ihm seinen von Ferdinand und seiner Regierung gehafsten und insgeheim gefürchteten Prediger, „den Aufrührer" von Kenzingen, mit Gewalt vertrieb.

Das mufste vor dem Zusammentritt des Reichstages geschehen, der auf den 2. Februar ausgeschrieben, aber auf den 21. Februar verlegt worden war.

Der pfälzische Hofmeister Ludwig von Fleckenstein war auf dem Tag des Schwäbischen Bundes in Ulm gewesen, auf welchem der unter Leonhard Ecks Führung neu gekräftigte Mut der katholischen Stände am 15. Februar ein Opfer heischte, indem er Hans Keller, den Bürgermeister von Memmingen, aus dem Rat des Bundes stiefs [5], weil die Stadt Memmingen die Reformation durchgeführt hatte.

Schon fand man ein Bündnis mit Ferdinand im Fall der Auflösung des Schwäbischen Bundes vorteilhaft [6]. So weit war die pfälzische Politik von Hessen und Sachsen abgerückt, so stark durch Pfalzgraf Friedrich, den mit der Aussicht auf die Hand der 23jährigen Königin-Witwe Marie von Ungarn, der Schwester Karls V. und Ferdinands, kirre gemachten kaiserlichen Kommissar [7] auf dem Reichstag, für Österreich gewonnen, dafs der Kurfürst

---

1) Ney, Der Reichstag zu Speier 1529, S. 12. Mitteilungen des Hist. Ver. f. d. Pfalz VIII. ZGORh., N. F. XVII, 617. Vgl. ebd. S. 599.
2) Ney a. a. O., S. 12. ZGORh. a. a. O., S. 442.
3) ZGORh. a. a. O., S. 599. 4) Ney a. a. O., S. 12.
5) Dobel, Memmingen im Ref.-Zeitalter II, 80. Zu Fleckensteins Anwesenheit vgl. Ney a. a. O., S. 22. Er setzt die Ausstofsung Kellers auf den 11. Februar.
6) Ney a. a. O., S. 22. 23. 7) Ney a. a. O., S. 57.

seinem Hofgesinde den Besuch der lutherischen Predigten auf dem Reichstag verbot[1].

Wer die Stimmung am pfälzischen Hof im Februar und März 1529 genauer betrachtet, der wird zugestehen: diese und keine andere Zeit, vollends keine frühere Zeit, macht es verständlich, wie Kurfürst Ludwig sich zu dem angesichts der Verdienste, des Charakters und des Alters Hans Landschads geradezu empörenden Schritt des gewaltsamen Eingriffs in die Herrschaftsrechte zu Neckarsteinach und der nur durch österreichische Machenschaften erklärbaren Vertreibung Otters herbeilassen konnte. Man wird nicht zu viel sagen, wenn man diese Entgleisung der Politik des von den Pfälzern gern mit dem Beinamen des Friedfertigen geehrten Kurfürsten mit zu dem Kaufpreis rechnet, welchen Ludwig neben seiner Stimme für Ferdinand für die seinem Hause sehr wertvolle, aber bald wieder entzogene Landvogtei Hagenau an den Kaiser und an Österreich entrichtete.

1) Ney a. a. O., S. 99.

3.

Papst Klemens XII. und die Kirchengüter in protestantischen Landen.

Von

Dr. H. Hermelink.

Klemens XII. ist in der protestantischen Geschichtschreibung dem Urteil der Lächerlichkeit anheimgefallen mit seinem „seltsamen Versuch“, die Protestanten dadurch zur katholischen Kirche zurückzuführen, daſs er ihnen den Fortbesitz der seit der Reformation säkularisierten geistlichen Güter verhieſs[1]. Es läſst sich unschwer nachweisen, daſs der Gedanke selbst keineswegs dem genannten Papste eigentümlich ist, sondern daſs er seine feste Stellung in der gesamten Konvertierungspolitik der römischen Kurie innehat, und ferner, daſs die Ausführung des Gedankens

1) Vgl. G. Voigt-Alb. Hauck in Prot. Realenzyklop. (3. Aufl.) IV, 152.

durch Klemens XII. von den protestantischen Zeitgenossen durchaus nicht überall „nur belächelt" wurde, sondern, daſs wenigstens in einem der betroffenen Territorien direkt politische Folgen sich daran anknüpften.

In der Bulle „Sedes apostolica" [1] beruft sich Klemens XII. selbst auf einige römische Päpste, in deren Fuſsstapfen er hierbei wandele. Hier wie in der vorhergehenden Oratio consistorialis [2] will er eine besondere Anregung zu seinem Vorgehen von dem unmittelbaren Amtsvorgänger Klemens XI. erhalten haben. Wenn sich auch nicht direkt Kundgebungen früherer Päpste nach dieser Richtung hin namhaft machen lassen, so ersehen wir doch aus römischen Missionsplänen, daſs man schon sehr frühe auf katholischer Seite in dem Besitz säkularisierter Kirchengüter einen Haupthinderungsgrund erblickte für den Rücktritt protestantischer Fürsten in den Schoſs der alten Kirche. Das ist schon der Fall bei den von der Kurie zur Gewinnung des Kurfürsten August von Sachsen angestellten Versuchen. In dem Discorso di monsignor Minuccio Minuzzi sopra le cose del duca di Sassonia à 25 di Novembre 1585 [3] ist unter den neun angegebenen Ratschlägen zur Fortsetzung dieser Versuche als erstes Erfordernis dies angegeben, daſs man dem Kurfürsten die Kirchengüter sichern müsse, die er sich widerrechtlich angeeignet hat, oder daſs man wenigstens die fälligen Renten oder den Ersatz der Schäden erlasse. Zugleich wird die Hoffnung ausgesprochen, daſs man später dem Übergetretenen ja leicht nicht nur den Geist der Wiedererstattung, sondern auch die Neigung zu neuen Schenkungen aufprägen könne. Nicht so bestimmt gefordert, aber doch als wünschenswert angedeutet ist eine gewisse Weitherzigkeit bezüglich der Kirchengüter in dem merkwürdigen Plan zur Gewinnung der protestantischen Fürsten in Deutschland, welcher von einem getreuen Warner dem Kurfürsten Christian II. von Sachsen († 1611) zugeschickt worden sein soll [4]. Darin ist unter anderem die Rede von dem sichtlichen Entgegenkommen, welches Herzog Friedrich von Wirtemberg (1593 bis 1608) der katholischen Kirche gegenüber schon gezeigt habe, und

---

1) 9. Juli 1732. Magnum bullarium Romanum XXIII (1872), S. 414 ff.

2) Acta historico-ecclesiastica I (2. Teil) 1734, S. 114 ff.

3) Herausgegeben und übersetzt von Gg. Müller in den Beiträgen zur sächs. Kirchengesch. X (1895), S. 296 ff.

4) Mitgeteilt in „Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen" 1702, S. 52 ff. Das „Consilium" soll von einem italienischen Jesuiten abgefaſst worden sein. Der Kurfürst Christian habe das anonyme Papier seinem Hofprediger Polykarp Lyser übergeben und aus dessen Nachlaſs sei es an den Herausgeber der „Unschuldigen Nachrichten" gekommen. Wir können die äuſseren Umstände auf sich beruhen lassen. Der Inhalt des Schriftstücks bleibt für unsere Zwecke doch verwendbar.

welches zu den weitgehendsten Hoffnungen berechtige. Dann wird fortgefahren: Et quamvis bona ecclesiastica, quae possidet, ad 300 000 milia, videantur retardare eius conversionem, ut retulit illustrissimus cardinalis Andreas ab Austria, Ferdinandi filius, qui in eius reditu ex Belgio penes dictum principem hospitatus est; nihilominus excogitanda erit aliqua ratio, qua humanae fragilitati consulatur [1]. In Wirtemberg mufste die Kurie bei ihren proselytenmacherischen Versuchen unter allen Umständen auf das reich ausgestattete und unter besonderer einheitlicher Verwaltung stehende Kirchenvermögen Rücksicht nehmen. Hier entgegenkommend sich zu verhalten, erforderte das Mindestmafs von Klugheit. Wenn daher Klemens XI. unter dem 4. August 1708 die Wirtemberg benachbarten katholischen Fürsten und Bischöfe auffordert, den Herzog Eberhard Ludwig in seinen Übertrittsgedanken kräftigst zu bestärken und alle etwaigen „obices" aus dem Wege zu räumen [2], so kann ein so vorsichtiger Beurteiler, wie der Kanzler Lebret [3], auch hierin einen Versuch des Papstes sehen, unter Verzicht auf die säkularisierten Kirchengüter einen protestantischen Fürsten heranzulocken.

Ebendieser mit den Verhältnissen in Italien ausgezeichnet vertraute [4] Kirchenhistoriker bespricht den von Klemens XII. ausgeführten Versuch in durchaus ernsthafter Weise im Zusammenhang seines Aufsatzes über „Römische Proselytenmacherei". Und was noch merkwürdiger ist: Nachdem die Bulle „Sedes apostolica" ausgegeben ist, bitten andere deutsche Fürsten, wie der Kurfürst von der Pfalz Karl Philipp (1716—1742) [5] und offenbar auch Herzog Karl Alexander von Wirtemberg (1733—1737) [6], dafs der Papst auch in ihrem Lande für den Fall des Übertritts den ungestörten Weiterbesitz der säkularisierten Kirchengüter zugestehen möge. Papst Clemens XII. geht darauf ein und wiederholt den Inhalt der Bulle Sedes apostolica, dem pfälzischen Kurfürsten gegenüber im positiven Teil mit denselben Worten, während Proömium und Exposition den Verhältnissen entsprechend abgeändert sind. Die für Wirtemberg bestimmte Bulle ist im Bullarium Romanum nicht veröffentlicht; auch ist weder sie noch eine Abschrift in wirtembergischen Archiven zu finden. Doch ist der Erlafs eines

1) a. a. O. S. 62.

2) Clementis XI Epistolae et brevia selectiora (Rom 1729), S. 549 ff.

3) S. Berlinische Monatsschrift XXI (1793), S. 40 N.

4) Vgl. das Verzeichnis seiner Schriften in Balth. Haug, Das gelehrte Wirtemberg (1790), S. 49 ff.

5) M. Bullarium Rom. XXIV (1872), S. 59 ff.: „nobis nuper exponi fecit"; „idem Carolus princeps nobis propterea humiliter supplicari fecit".

6) Aus den bezüglichen Worten des weiter unten noch zu besprechenden Testaments des Herzogs (1737) scheint hervorzugehen, dafs die Initiative von ihm ausging.

Breve durch eine gleichzeitige handschriftliche Notiz [1] und durch das Testament Karl Alexanders unzweifelhaft bezeugt.

Es fragt sich nun, wie kamen die beiden deutschen Fürsten dazu, solch sonderbare Dinge von seiner Heiligkeit zu fordern; und andererseits, hatte Klemens recht, wenn er meinte, daſs durch sein Vorgehen vielen ketzerischen Untertanen die Bekehrung wesentlich erleichtert werde? Das letztere gewiſs nicht. Darin wird Rousset [2] stets mit seinem Spotte recht behalten, daſs kein Mensch in Sachsen oder anderswo zur katholischen Kirche übertreten werde, nur um das schon vorher besessene Kirchengut nun kraft päpstlicher Vollmacht zu besitzen. Wenn Klemens das wirklich erwartete, was er in der Bulle ausspricht, daſs nunmehr die deutschen Untertanen in Scharen dem Schafstall Christi zueilen werden, so wäre das nur ein weiterer Erweis der von der Kurie in jenen Tagen so häufig an den Tag gelegten gänzlichen Unfähigkeit, die Verhältnisse in den protestantischen Territorien beurteilen zu können. Aber offen bleibt doch die Frage, warum findet der Papst bei katholischen Herrschern über solche Territorien Unterstützung und Anklang? Zweierlei Möglichkeiten der Beantwortung bleiben übrig. Entweder treiben jene Herrscher im Vereine mit dem Papst Konvertierungspolitik und zwar benachbarten Fürsten gegenüber. Denn nur um solche kann es sich handeln. Die in der Reformation säkularisierten Klöster und Stifte waren doch keinen Privatleuten und „Untertanen" zugefallen, „welche durch ihren plötzlichen Verlust der Not anheimgegeben wären", sondern säkularisiert haben nur die Landesherren, und in ihrem Besitz befand sich das nicht zu kirchlichen Bedürfnissen verwendete Klostergut. Wenn also den bisherigen Inhabern („modernis eorum possessoribus seu detentoribus cuiusvis status, gradus, ordinis, dignitatis, conditionis et praeeminentiae fuerint") der Fortbesitz im Fall des Übertritts garantiert wird, so kann dadurch jedenfalls für weitere Fürsten, welche aus politischen und anderen Bedenken noch schwanken, ein Hindernis aus dem Wege geräumt sein. In diesem Falle ginge die Anregung zweifellos von der Kurie aus, und die Initiative des Kurfürsten von der Pfalz, welche in der Bulle an ihn angedeutet ist, sowie die des Herzogs von Wirtemberg wäre nur eine scheinbare. Die drei katholischen Herrscher in wesentlichen protestantischen Landen sollten demnach ein Vorbild sein für

1) Der Rentkammerrat und spätere Kammerprokurator Ludw. Chrph. Vischer erzählt in seiner „Historie der Differenzien der beiden fürstlichen Kammern" [d. i. Rentkammer und Kirchenrat] ca. 1742: im Jahre 1736 habe der damals regierende Papst Klemens XII. Ser.° Carolo Alexandro das wirtembergische Kirchengut ohne Ausnahme durch ein Breve zu seinem Kammergut geschenkt. Ms. Stuttgart, Landesbibl. Cod. hist. fol. 836 caps. 12 Blatt 17 u. 18.

2) Mercure historique et politique XCIII (1732), 249. 258.

andere: die Kurie verlangt nicht Verzicht auf das von den Vorfahren ererbte, einst säkularisierte Kirchengut, wie das in rigoroseren Zeiten von einem Papst Alexander VII. gefordert worden war, sondern sie ist zufrieden mit dem einfachen Übertritt.

Doch es läfst sich auch ein möglicher Grund dafür namhaft machen, dafs die betreffenden Fürsten von sich aus dem Papst gegenüber die Initiative ergreifen. Und das erweist sich als wahrscheinlich in Ansehung der Verhältnisse in Wirtemberg. In Wirtemberg allein gab es im Unterschied von den anderen Ländern seit dem Interim kein säkularisiertes Kirchengut im Besitz des Landesfürsten [1]. Herzog Christoph († 1568) hatte sämtliches Vermögen der Klöster und Pfründen im Lande für die Bedürfnisse der neuen Kirche, sowie die kulturellen Aufgaben des Staates bestimmt und wollte nichts zu privatem Nutzen verwendet wissen. Diese Bestimmung des geistlichen Gutes war im Jahre 1565 zum Landesgrundgesetz erhoben worden: Die Landschaft sollte ein Recht der Aufsicht haben über das vereinigte Kirchengut des Landes, welches der besonderen Verwaltung eines „Kirchenrats" unterstellt war; und nur die Überschüsse über die Bedürfnisse von Kirchen und Schulen sollten zur Schuldentilgung und zu anderen staatlichen Zwecken verwendet werden. Es kann gar kein Zweifel sein, dafs die Einrichtung des allgemeinen Kirchenvermögens in Wirtemberg nur im Sinne einer Stiftung für kirchliche und kulturelle Zwecke geschehen ist. Der späteren Zeit war dieser Tatbestand verborgen. Da die Stiftung von einer landesherrlichen Behörde verwaltet wurde, war es den Herzögen leicht gemacht, einseitige Verfügungen über die Verwendung der kirchlichen Gelder zu treffen. In der Maitressenwirtschaft jener Tage mufste das Kirchengut zu recht weltlichen Dingen die Mittel reichen. Das Aufsichtsrecht der Landschaft war ganz illusorisch gemacht. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts war es nun so weit gekommen, dafs in der herzoglichen Kanzlei mit Hilfe der regalistischen Theorien unter Berufung auf die Praxis und auf die Bestimmungen des Westfälischen Friedens deduziert werden konnte, die proprietas des geistlichen Gutes in Württemberg stehe dem Herzog zu und er dürfe pro lubitu auch über die usus verfügen. Natürlich fanden diese Ausführungen bei den Mitgliedern der Landschaft und den Behörden der Kirche die entsprechende Entgegnung. Aber sie blieben doch nicht ohne praktische Folgen. Herzog Eberhard Ludwig († 1733) spricht in seinem Testament von den „säkularisierten Manns- und Frauenklöstern", die seiner „Kammer einverleibt seien", und sein Nachfolger Karl Alexander, an welchen das Breve Kle-

---

1) Vgl. zum Folgenden H. Hermelink, Gesch. des allgem. Kirchenguts in Württemberg. Württemb. Jahrbücher 1903.

mens' XII. gerichtet ist, bestimmt ebenfalls in seinem Testament, dafs „die von unseren Vorfordern am Regiment zum Land zurückgefallenen und säkularisierten sämtlichen Manns- und Frauenklöster in ihrer dermaligen Verfassung gelassen und als ein grofses und importantes Stück unserer Landen denenselben und der Kammer einverleibet bleiben" sollen; „inmafsen sich dann dessenthalben unsere Erben und Nachkommen als über Sache, welche zu Gott gestiftet waren, kein schweres Bedenken nunmehro haben beigehen zu lassen, weilen mit päpstlicher Heiligkeit wir dessenthalben uns ganz verstanden haben" [1].

In diesem Zusammenhang gewinnt das Breve Klemens' XII. eine ganz neue Bedeutung. Der selbstherrliche Fürst, welcher sich und seinen Nachfolgern eine unbeschränkte Verfügung über das in seinem Lande gestiftete Kirchenvermögen sichern möchte, sucht und findet Unterstützung für seine Bestrebungen bei der Kurie in Rom. Das Breve Klemens' XII. bot für Karl Alexander einen neuen Berechtigungsanspruch gegenüber den anklagenden Stimmen im Lande, welche die unmittelbaren Eingriffe des Landesherren in das Stiftungsvermögen verurteilten. Natürlich ist dieser Berechtigungsanspruch ein höchst subjektiver, der von den protestantischen Untertanen in Wirtemberg in keiner Weise anerkannt wurde; um so weniger als diese durch umgehende Gerüchte und dunkle Pläne von Umstürzung der Verfassung und Religion des Landes erschreckt und gegen ihren Herzog eingenommen worden waren. Selbst der herzogliche Regierungsrat glaubte in einem Anbringen gegen das Testament deutlich dartun zu müssen, dafs „durch kein, auch fürstlich Testament die leges fundamentales eines Landes umgestofsen werden können" [2]. Der ebenfalls katholische Sohn und Nachfolger Karl Alexanders, Herzog Karl Eugen († 1793), tat gut daran, bei seinen nicht minder zahlreichen Eingriffen in das wirtembergische Kirchengut sich nicht auf die päpstliche Autorität zu berufen. Es dauerte infolge davon wenigstens länger, bis er den Widerstand des ständischen Ausschusses herausforderte, was allerdings nicht ausblieb und erst

---

1) Vgl. Reyscher, Württemb. Gesetzessammlung II, 492 § 17.

2) Auch der schon genannte Kammerprokurator Vischer, welcher dem Landesherrn ein gewisses Proprietätsrecht in Ansehung des geistlichen Gutes zuzugeben geneigt ist, führt aus: „Diese donatio rei alicuius tertii (dergl. der päpstliche Stuhl von Zeit zu Zeit, sed vano nisu mehrer gemacht) sei wider das instrumentum pacis Westphalicae und antecedanea pacta conventa impingirend; wenigstens intuitu statuum provincialium et ecclesiae Wurtembergicae offenbar ungleich und wider das Papsttum gültig. im Fall einmal wider alles Vermuten die Zeit käme, dafs die sämtlichen in dem Osnabrückischen Friedensschlufs veräufserten Kirchengüter vi bullae Innocentii X de anno 1651 wollten revocirt werden."

1770 zu einer kompromifsartigen Lösung führte. In der ganzen Konfliktsperiode ist auf beiden Seiten von der dem wirtembergischen Herzogshaus zugekommenen „Schenkung" des Kirchengutes durch den Papst nie mehr die Rede. Also auch in diesem Falle hätte die Sache keine dauernde Nachwirkung gezeitigt. Nur der Kanzler Lebret kommt, wie schon erwähnt, in einem Aufsatz gegen Ende des Jahrhunderts noch einmal darauf zurück.

Es läfst sich nun denken, dafs auch in den beiden anderen von Klemens XII. durch Überlassung des Kirchengutes beglückten Landen in ähnlicher Weise dynastische Interessen und finanzpolitische Erwägungen bei der Kirchengüterpolitik Klemens' XII. mitspielten. In der Bulle für Kurpfalz ist das wenigstens angedeutet: Ein Teil der dem Kurfürsten Karl Philipp unterworfenen Lande ist zur katholischen Kirche zurückgekehrt, und die daselbst befindlichen Kirchengüter mufsten derselben unter Approbation des damaligen Papstes Alexander VII. wieder zurückgegeben werden. Der gröfsere Teil der pfälzischen Untertanen verharrt aber noch im Unglauben. Und hier sind die einst säkularisierten Kirchengüter zusammen mit dem Domanialvermögen im Besitz des Landesherrn. Nun gibt es einen sehr guten Sinn, wenn Karl Philipp, welcher sich ebenso wie Karl Alexander von Wirtemberg mit umfassenden Rekatholisierungsplänen trug, aber dabei doch nicht gerade an seiner Kasse eine Einbufse erleiden wollte, sich vorher den Fortbesitz des säkularisierten Gutes sichern läfst. Wie die Verhältnisse hier im einzelnen lagen, ist dem Verfasser unbekannt, welcher gelegentlich seiner Studien über die Geschichte des allgemeinen Kirchengutes in Wirtemberg die Anregung zu obigen Zeilen erhielt.

4.

Miszellen.

Das von L. Weiland in dieser Zeitschrift XII, 332 ff. unter dem Titel: „Beitrag zum Hexenglauben im Mittelalter" aus einer Bamberger Handschrift des 12. oder 13. Jahrhunderts veröffentlichte Stück steht bei Regino II, 371 S. 354 ff.

Leipzig. *Hauck.*

Das **Corpus Reformatorum** enthält VI 231 einen griechischen Brief Melanchthons an den Prager Gräzisten Matthäus Collinus, vom 3. September 1549, in welchem Melanchthon die Weigerung der Prager lobt, an dem Feldzuge der habsburgischen Brüder gegen die Schmalkaldener teilzunehmen. Bretschneider entnahm ihn einer Abschrift in dem Sammelband s. XVII. 1454 bis 1458 (D. L. 54[3]) der Geneviève; es gibt jedoch einen älteren Abdruck, und zwar angeblich nach dem Original. 1619 veranstaltete Gotthard Voegelin in Heidelberg nach einer Abschrift, die er in Marquard Frehers Nachlafs gefunden, eine Ausgabe des Sedulius Scotus, De rectoribus christianis (vgl. Fabricius-Schoettgen-Mansi, Bibl. lat. mediae et infimae aet., 1754, VI, 159). Das Buch ist heute so gut wie verschollen und, wie es scheint, nur noch auf der Jenenser Universitätsbibliothek vorhanden. Voegelin schickt seinem Seduliustexte eine Dedicatio gratulatoria voraus, an Friedrich V. von der Pfalz gerichtet, der eben zum König von Böhmen gekrönt worden war, und in dieser Dedicatio bringt er jenen Brief Melanchthons, den er nach seinem Inhalte unschwer zu dem grofsen Ereignis des Jahres in Beziehung setzen konnte. Seinen Worten nach hat Voegelin das Original vorgelegen: quarum litterarum typis, quod sciam, antehac non editarum hoc est autographo genuinum exemplar. Ich führe im nachfolgenden die Varianten an, die ein Vergleich mit dem Abdruck des C. R. ergibt:

Αἰδεσίμῳ ἀνδρὶ bis *γνησίῳ* fehlt. *οἶμαι*] *οἴομαι*. *ὅπερ*] *ὥσπερ*. *σύ τε*] *συ τε*. *πολῖται*] *πολίται*. *σοί τε*] *σοι τε*. *καὶ τοῖς πολίταις σου*] *καὶ πολίταις σου*. *ἄνδρασι*] *ἀνδράσι*. *εἴπον*] *εἴ που*. $\bar{\gamma}$] fehlt. Die Unterschrift *Φίλιππος ὁ σός* fehlt im C. R.

München. *S. Hellmann.*

REGISTER.

I.
Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke.

II.
Verzeichnis der besprochenen Schriften.

III.
Sach- und Namenregister.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Prospektus.

Soeben ist erschienen:

Beiträge

zur

Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition

im sechzehnten Jahrhundert.

Nach den Originalakten in Madrid und Simancas bearbeitet

von

Dr. Ernst Schäfer,

Privatdozent der Geschichte an der Universität Rostock.

Drei Bände.

(Band II und III mit Unterstützung der Bürgermeister Kellinghusens Stiftung zu Hamburg.)

Preis geh. I. Band 7 M.; II. Band 8 M.; III. Band 15 M.;
geb. I. Band 8 M.; II. Band 9 M.; III. Band 16,50 M.;
komplett geh. 30 M.; geb. 33,50 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Vorwort und Inhalt siehe umstehend.



Vorwort.

Mit vorliegender Arbeit, die auf mehrjährigen z. T. in Spanien selbst gemachten Studien beruht, habe ich nicht die Absicht gehabt, eine vollständige Darstellung der Reformationsgeschichte Spaniens zu liefern. Eine solche wird bei der Menge und Mannigfaltigkeit der in Frage kommenden Momente — ich nenne nur die Erasmischen Streitigkeiten, die literarischen Bekämpfer der katholischen Kirche, die Mystik, den Einfluſs des Jesuitismus, die Inquisition —, bei der verhältnismäſsig geringen Zahl von Vorarbeiten und der schon örtlich betrachtet sehr hinderlichen Entlegenheit des Quellenmaterials überhaupt so bald noch nicht geschrieben werden können, wenn sie strengen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen soll; oberflächliche Darstellungen des Gegenstandes existieren bereits in nicht unbedeutender Zahl. Aber gerade an ihnen zeigt sich, besonders was die äuſsere Geschichte der Reformationsbestrebungen in Spanien betrifft, der Mangel geordneten Quellenmaterials in der bedauerlichsten Weise und hat zu den seltsamsten Irrtümern Veranlassung gegeben. Auf einem ganz besonders vernachlässigten, ja miſshandelten Gebiete diesem Mangel abzuhelfen, über die Beziehungen zwischen Protestantismus und Inquisition in Spanien auf Grund der Originalakten der letzteren Licht zu verbreiten, den Umfang der Reformationsbewegung und die äuſsere Geschichte der spanischen Protestantengemeinden quellenmäſsig festzustellen und so einen neuen Baustein für die Gesamtdarstellung zu liefern, dazu sollen meine „Beiträge" dienen.

Das in den Archiven Spaniens erhaltene Aktenmaterial zwang dazu, mich im wesentlichen auf die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts zu beschränken. Aus der Zeit vor 1550 sind nur äuſserst dürftige Reste von Inquisitionsakten noch vorhanden, während für die angegebene Zeit von 1550—1600 das Material, wie die beiden Urkundenbände meiner Arbeit zeigen, in erfreulicher Weise reichhaltig ist und nicht nur für eine Specialgeschichte der spanischen Inquisition, dieses seltsamen Instituts der Schrecken, sondern auch für die Aufhellung der unklarsten Punkte der Reformationsgeschichte Spaniens durchaus genügt, obwohl der unwiederbringliche

Verlust des gröfsten Teils der Akten immerhin sehr zu beklagen bleibt. Noch in anderer Hinsicht habe ich mir eine Beschränkung auferlegen müssen: Sollte das sich aus den Akten meiner Urkundenbände ergebende Resultat in der Darstellung des ersten Bandes rein und unverhüllt zu Tage treten, so war die Heranziehung bereits gedruckten Materials nur in Fällen der Not zulässig. Ich habe mich daher auf eine einleitende Übersicht über die wichtigsten Darstellungen der Reformations- und der Inquisitionsgeschichte beschränkt, Richtigstellungen und Polemik aber im übrigen möglichst in die Anmerkungen verwiesen und schon gedruckte Akten nur an den Stellen benutzt, wo das von mir zusammengestellte Quellenmaterial allzu bedenkliche Lücken gelassen hätte. Ich kann hierbei nicht umhin zu gestehen, dafs mir der Mangel an spanischer Specialliteratur, vor allem genealogischer Art, der selbst auf den gröfsten unserer deutschen Bibliotheken herrscht, bei der Ausarbeitung des ersten Bandes manchmal recht fühlbar geworden ist.

Was die Art der Publikation meiner Urkunden betrifft, so wäre ich gern dem wissenschaftlichen Brauche gefolgt, dieselben in der Originalsprache zum Abdruck zu bringen, habe mich aber nach mehrfacher Überlegung und Beratung mit Sachkundigen entschliefsen müssen, sie durchweg ins Deutsche zu übersetzen. Die klangvolle schöne Sprache Castilla's ist leider in Deutschland noch so wenig bekannt, dafs die Urkundenbände, wenn im spanischen Original herausgegeben, ihren wesentlichsten Zweck verfehlt haben würden, Belege für die Darstellung des ersten Bandes zu bieten, die jederzeit von jedermann nachgeprüft werden können, und dem tiefer Interessierten, auch wenn er des Spanischen nicht mächtig sein sollte, Gelegenheit zu weiterer Detailforschung zu geben. Zudem erscheint die Übersetzung der Urkunden schon deshalb kein allzuschweres Verbrechen an dem Geiste der Wissenschaft, weil des Inhaltes wegen eine diplomatisch genaue Wiedergabe nicht erforderlich erscheint: Das Lesen der Originalhandschriften bietet für den Kenner keinerlei Schwierigkeiten, Lesarten existieren begreiflicherweise überhaupt nicht, und Zweifel betr. die richtige, sinngemäfse Übersetzung erheben sich nur an den wenigsten, dazu sachlich unwichtigen Stellen. Wo es der Fall war, habe ich den

spanischen Text anmerkungsweise hinzugefügt, solche Partieen aber, denen die Übersetzung den Originalcharakter zu sehr abgestreift haben würde, wie Gedichte, oder die aus anderen Gründen der Wiedergabe in der Originalsprache wert erschienen, wie die Briefe des Dr. Arquer mit ihrer seltsamen italienisch-spanischen Orthographie, nur im Original ohne Übersetzung zum Abdruck gebracht und im übrigen mich angelegentlich bemüht, die Farbe des Originals durch möglichst genaue Anpassung der Übersetzung zu erhalten. Freilich entstehen dadurch manche Härten; lange Perioden oder zahlreiche mit „und" beginnende Sätze hintereinander konnten nicht vermieden werden, wenn der schwerfällige Stil der Inquisitionsverhandlungen, die unbeholfenen, ängstlichen Aussagen der Gefangenen zum klaren Ausdruck kommen sollten.

Einen grofsen Teil des Aktenmaterials war es möglich in Form von Excerpten oder Regesten zu geben, da der Inhalt die wortgetreue Übersetzung überflüssig erscheinen liefs und diese sich durch den Umfang von selbst verbot. Dahin gehören besonders die ersten beiden Teile der Urkundenbände, welche für die Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition nur einen, ich möchte sagen statistischen Wert besitzen, während diejenigen Akten, welche die Geschichte der beiden Gemeinden von Valladolid und Sevilla betreffen, durchweg in wörtlicher Übersetzung wiedergegeben sind, was durch Anführungszeichen am Anfang und Ende des übersetzten Stückes zum Ausdruck kommt, ohne Rücksicht auf direkte Rede u. dgl. Dabei habe ich die weitläufigen Curialien der Inquisition, Anfang und Schlufs der Audienzen, Anreden etc. weggelassen, um den Umfang der Urkundenbände nach Möglichkeit zu beschränken, und in der Übersetzung fast durchweg die beim hl. Officium gebräuchliche oratio obliqua in direkte Rede verwandelt, da erstere im Deutschen doch allzu schwerfällig klingen und namentlich zu zahlreichen Mifsverständnissen Anlafs geben würde. Als Muster der formellen Prozefsbehandlung der spanischen Inquisition habe ich im Anhang zum ersten Bande eine Anzahl Protokolle über die wichtigsten Prozefsmomente in buchstabengetreuer Wiedergabe zusammengestellt.

Meine Darstellung der spanischen Inquisition wird Manchem als zu nachsichtig, diejenige des von ihr vernich-

teten Protestantismus Vielen als zu hart erscheinen. Dem gegenüber bekenne ich mich offen als einen „hartnäckigen Lutheraner“ (nach der Sprechweise des heiligen Officiums), der die Inquisition als dem Geiste des Christentums widersprechend unbedingt und principiell verwirft, den unberechenbaren Schaden, den ihre Wirksamkeit über das unglückliche Spanien gebracht hat, in seinem ganzen Umfang zu würdigen weiſs und mit tiefem Mitgefühl den vergeblichen Kampf des kleinen Häufleins Evangelischer gegen diese furchtbare Macht verfolgt hat. Das hindert indessen nicht, daſs der Historiker das vor ihm liegende Aktenmaterial mit nüchternem kritischem Blick durchforscht und — unbeeinfluſst durch die Schönfärberei katholischer Verteidiger der Inquisition, unbeeinfluſst aber auch durch die Martyrologiengesinnung so mancher evangelischer Schriftsteller, welche die Inquisition als eine Einrichtung von satanischer Grausamkeit brandmarken und die von ihr Verfolgten mit einer unevangelischen Märtyrergloriole umgeben — zu dem Bilde gestaltet, welches ihm seine wissenschaftliche Wahrheitsliebe und sein historisches Gewissen vorzeichnen, denn: Historiarum vera lex est, veritatem efferre nudam sine discrimine partium! (Alb. Krantz, Saxonia III, 19).

Es ist mir zum Schlusse eine angenehme Pflicht, der Königlich Preuſsischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und der Bürgermeister Kellinghusens Stiftung zu Hamburg auch an dieser Stelle meinen ehrerbietigsten Dank für die Munificenz auszusprechen, mit der beide mir wiederholte Reisen nach Spanien und die Drucklegung meiner Arbeit ermöglicht haben. Für vielfältige Unterstützung gebührt auſserdem mein ergebenster Dank den Herren Professoren Schirrmacher, Walther, Sachsse, Wachenfeld, Zenker und Lindner hierselbst, M. Lenz in Berlin, E. Böhmer in Lichtenthal-Baden, Direktor Johs. Merck in Hamburg, den Herren Vorstehern der Bibliotheken und Archive in Madrid und Simancas, ganz besonders aber dem Herrn Botschafter des Deutschen Reiches zu Madrid, Staatsminister J. von Radowitz Excellenz, dessen liebenswürdige allzeit gern gewährte Empfehlung mir den Weg zu den literarischen Schätzen Spaniens in der dankenswertesten Weise geebnet hat.

Rostock, im Februar 1902. **D. Vf.**

Inhalt des I. Bandes.

Inhalt des II. Bandes.

Inhalt des III. Bandes.



Inhalt.

Seite

Untersuchungen und Essays:

Analekten:

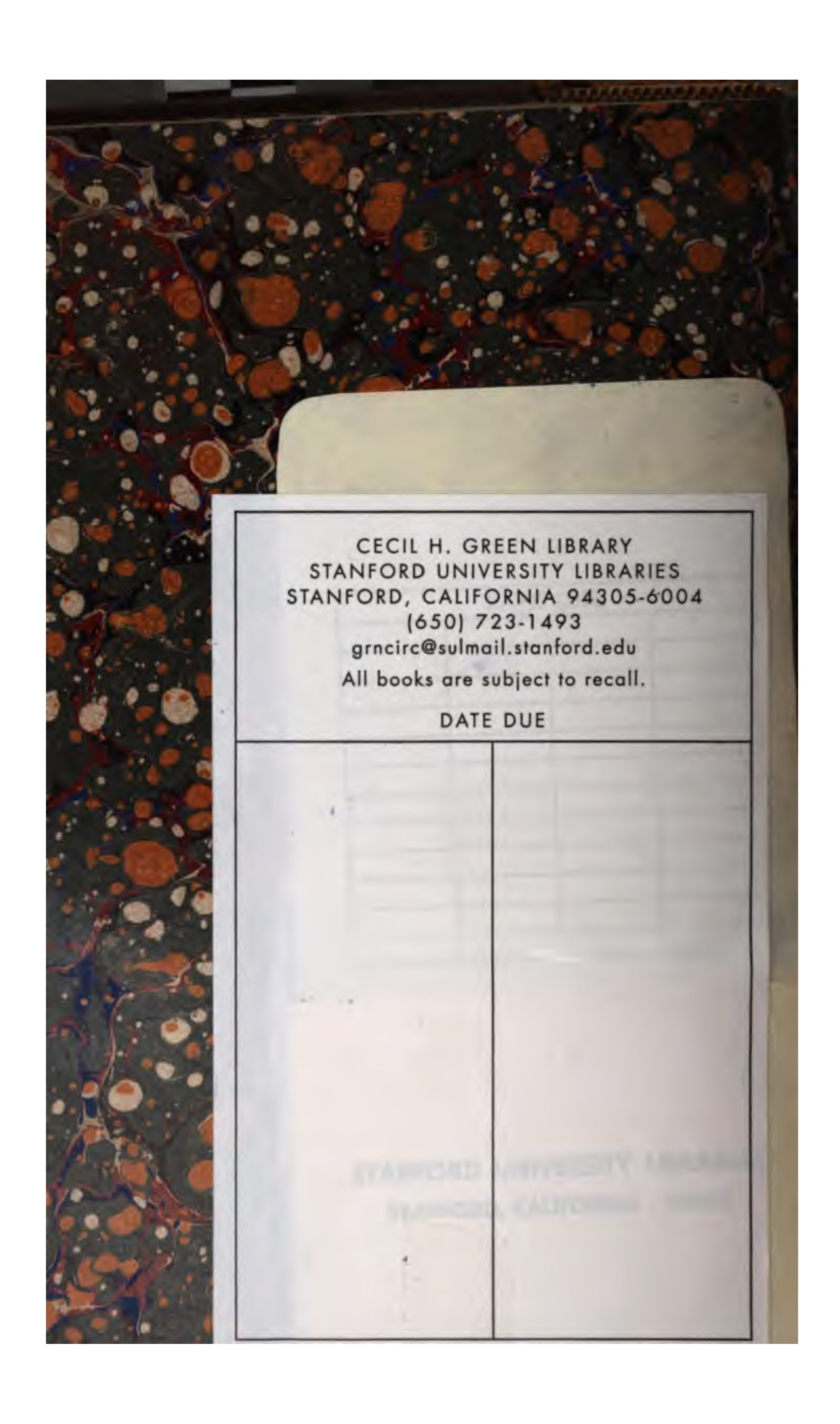
Register:

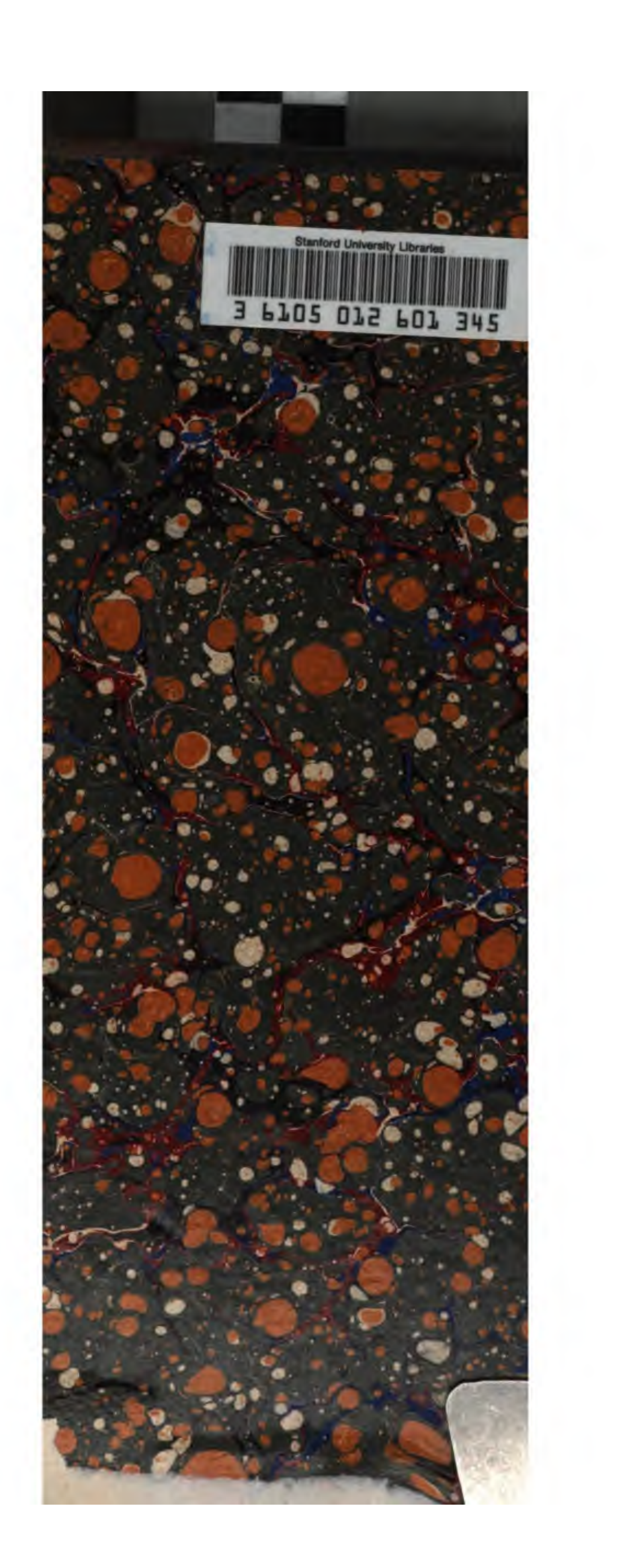











Stanford University Libraries
3 6105 012 601 345